Die Religion Lessings.

Teildruck.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

vorgelegt von

Gottfried Fittbogen
aus **Ahrenshagen.**

Halle a. S.
Buchdruckerei Hohmann.
1915.

Referent: Geheimer Regierungsrat Prof. Dr. Strauch.

NB. Als Buch wird die ganze Arbeit voraussichtlich erst nach Beendigung des Krieges erscheinen.

Kapitel II.

Reimarus' Religion.

1.

Reimarus' Religion ist eine Religion ohne „Glauben". Sie hat auch einen ganz anderen Angelpunkt als die Religion des Luthertums, in der sich alles um das Heil der Seele dreht; denn die Seele des Deisten ist nicht ernstlich gefährdet. Gewöhnlich bezeichnet man den Deismus als die Religion, welche die drei Grundwahrheiten der natürlichen Religion Gott, Freiheit, Unsterblichkeit lehre. Das ist an sich richtig. Aber eine wirkliche Charakterisierung, eine Erfassung des Stimmungsgehaltes dieser Religion ist damit nicht gewonnen; dazu muß man auf das achten, was dem Deisten selbst das Wertvolle an seiner Religion ist.

Der Deismus muß entwickelt werden aus dem Satz: die Welt ist eine Maschine, die von einem Werkmeister um der Lebendigen willen hervorgebracht ist. Es stehen sich also nicht einfach Gott und Welt gegenüber, sondern drei Größen sind es, die aus einander treten: Gott, Welt, lebendige Wesen; und sie verhalten sich zu einander, wie der Werkmeister, die von ihm hergestellte Maschine und deren Benutzer. Das ist für den Deisten keine Analogie, kein Bild, sondern es ist der begriffliche Ausdruck für vorhandene reale Beziehungen.

Gott nämlich, das erste selbständige, ewige, notwendige Wesen (so glaubt nicht, sondern erkennt der Deist), das an seinen eigenen Vollkommenheiten Lust hat, beschränkt sich doch

nicht auf sich selbst, sondern es empfindet einen Bewegungsgrund, auch andere Wesen ins Dasein zu rufen. Und welches Motiv kann es sein, das ihn dazu veranlaßt? Es gehört zur Vollkommenheit Gottes, daß er sich auch alle außer ihm möglichen Wesen mit ihrer verschiedenen Vollkommenheit vorstellt; und an der Vollkommenheit und Glückseligkeit dieser möglichen lebendigen Wesen empfindet er Lust. Das wird für Gott Motiv zur Schöpfung: nicht daß er seine eigene Lust steigern wollte und könnte, aber er will die bloß mögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit möglichst vieler lebendiger Wesen zu einer wirklichen machen, und so macht er sich denn — nach Reimarus' bezeichnendem Ausdruck (Abhandlungen S. 227) — „ein Vergnügen daraus, aus seiner unendlichen Fülle den außer ihm möglichen Lebendigen die Wirklichkeit zu geben und so viel Vollkommenheit und Glückseligkeit mitzuteilen, als jedes Art, in der Verknüpfung der Dinge, litte."

Das Wohl aller Lebendigen, ihre *εὐδαιμονία*, herbeizuführen, ist also Gottes Absicht. Zu dem Zweck schafft er zunächst all den vielen möglichen lebenden Wesen ungezählte Wohnstätten, die zum Schauplatz ihrer *εὐδαιμονία* dienen sollen — ungezählte, denn nicht bloß die Erde, auch alle übrigen Weltkörper mit Einschluß sogar der Sonnen[1] sind zu Wohnhäusern der Lebendigen und somit zu Stätten der

[1] Seite 193: „Daß ein jeder Planet eine Erde sei und Einwohner tragen könne, daran wird heutiges Tages kein vernünftiger Mensch zweifeln. Ich weiß aber auch keinen Grund, warum man die Sonne und die Fixsterne zu brennenden Schwefelpfuhlen und Totenmeeren oder gar zu lauter Höllen machet. Ich sehe sie als elektrisierende Maschinen an, welche Licht und Wärme geben können, ohne selbst zu brennen oder außerordentlich heiß zu sein; wozu ich aus den natürlichen Versuchen und Beobachtungen guten Grund zu haben vermeine." Tatsächlich aber hat R. diese eigentümliche naturwissenschaftliche Erkenntnis weniger aus „Versuchen und Beobachtungen" gewonnen als aus seinem Dogma von der Eudämonie: es darf keinen Weltkörper geben, der nicht zum Schauplatz der Glückseligkeit von lebendigen Wesen bestimmt ist. Nirgend ist wohl die Verquickung von Naturwissenschaft und Dogma, dem deistischen Dogma natürlich, so weit getrieben wie im Deismus.

Glückseligkeit bestimmt. Zu dem Zweck schafft Gott sodann die lückenlose Reihe der lebendigen Wesen und gibt jedem von ihnen die seiner Natur gemäße, also relative Vollkommenheit; zu dem Zweck endlich schafft Gott das Wesen, welches auf der obersten Stufe der Naturleiter steht und dadurch eine bevorzugte Stellung einnimmt, den Menschen: ihm ist das höchste Glück bestimmt, ein Glück, das — wie sich zeigen wird — sich erst in einem unendlichen Leben erfüllt.

2.

Daraus, daß die Absicht Gottes auf das Wohl aller Lebendigen, der Menschen insbesondere gerichtet ist, ergibt sich alles Weitere. Daher ist die Lehre von den Absichten Gottes der Angelpunkt der Reimarusschen Religionslehre. Sie zu begründen dienen die umständlichen, nach Reimarus' eigenem Empfinden nicht ohne „Weitläuftigkeit" (S. 66) geschriebenen ersten Kapitel des Buches; nachdem diese Begründung dann im 4. Kapitel gelungen ist, werden im weiteren nur die Folgerungen daraus gezogen und die Absichten Gottes im einzelnen als mit dieser Hauptabsicht übereinstimmend nachgewiesen, Kapitel 5 bei den Tieren, Kapitel 6—10 bei den Menschen.

1. Die Lehre von den Absichten Gottes gibt uns auch den Schlüssel zu dem eigentlich Religiösen in dieser Religion, zu dem, was an diesem philosophischen System wirkliche Religion ist. Alle Religionen sind nämlich darnach zu beurteilen, auf welche Weise in ihnen eine Beziehung Gottes zum Menschen hergestellt wird. Wie tritt nun der Deist in Verbindung mit Gott? Er kann sich mit dem erhabenen, supra- und extramundanen Werkmeister der Welt nicht in den Tiefen des Gemüts berühren, kann sich nicht göttliche Kräfte im Glauben aneignen, geschweige denn — mit der lutherischen Orthodoxie — das Göttliche im Sakrament genießen, er kann ihn auch nicht als die imperativische Kraft empfinden, die von innen her sein Leben bestimmt. Hier tritt die Lehre von den Absichten Gottes in der Welt ergänzend ein: überall nämlich,

wo der Deist in der Welt eine göttliche Absicht erkennt, ist für ihn der Punkt gefunden, wo sich ihm Gott „in der Nähe am klärsten und deutlichsten zeiget" (352), in seinen Absichten erkennt und erfaßt er Gott.

Auch dem Deisten also hat sich Gott „nicht unbezeugt gelassen. Es sind Dinge in der Natur, die auch dem Einfältigsten eine leserliche Schrift werden, daraus sie den Verstand und die Gesinnung des Schöpfers erkennen können" (255). Will man Gott nahe kommen, so muß man ihn in der Natur suchen, muß das „Buch der Natur" aufschlagen, dort wird man ihn finden. Doch nicht eigentlich ihn selbst, sondern nur — das ist die Schwäche dieser deistischen Religion — seine Spuren. Es ist also nur eine indirekte Berührung mit Gott.

Allerdings versucht Reimarus selbst ernstlich, die Sprödigkeit des deistischen Gottesbegriffs zu überwinden und den Vorwurf zu entkräften, daß Gott nunmehr seine Hand von seiner Maschine abgezogen habe, und die im Interesse der göttlichen Vollkommenheit gezogene Konsequenz, daß Gott als vollkommener Werkmeister die Welt so geschaffen haben müsse, daß sie seines weiteren Eingreifens nicht bedürfe, als oberflächlich, ja als Vorstufe des Atheismus zu erweisen. Demgegenüber weist Reimarus nach, daß die Welt nie unabhängig existieren könne, sondern stets von Gott nicht bloß erhalten, sondern auch regiert werden müsse. Er zeigt, daß der Begriff des Werkmeisters, der offenbar die Auffassung verschuldet hat, daß sich Gott auf das Altenteil zurückgezogen habe, auf Gott nur so angewandt werden darf, daß man sich dabei des Unterschieds eines menschlichen und göttlichen Werkmeisters bewußt wird. Der menschliche Werkmeister gibt bereits vorhandenem Stoff und bereits vorhandener Kraft eine bestimmte Form, dann kann er fortgehen, und die Maschine, deren Materie ja schon vorher existierte, wird auch ohne ihn weiter existieren. Ganz anders aber ein göttlicher Werkmeister. Er muß zunächst die Materie erst ins Dasein rufen und natürliche Kräfte mit ihr verbinden. Ist dann die Maschine (d. i. hier: das Weltsystem) hergestellt, so würde sie in dem Moment, in dem Gott seinen Willen von ihr zurück-

zöge, ins Nichts versinken; denn das, woraus sie gebildet ist, hat ja seinen Grund in Gott, existiert also nur solange, als Gott es erhält (Erhaltung). Die Maschine soll aber, das ist das Wesen jeder Maschine, zu einem bestimmten Zweck gebraucht werden; dieser Zweck steht dem Werkmeister bei ihrer Verfertigung vor Augen. Ein göttlicher Werkmeister wird aber im Unterschied vom menschlichen ganz genau bis ins Einzelnste vorausbedenken und vorausseh en, wie der Lauf der Maschine vonstatten gehn wird (Vorausseh ung oder Vorseh ung). Er hat also, um ins Konkrete zu gehen, den Lauf der Gestirne so vorausbedacht, daß nie eine Störung eintritt (§ 2), er hat die Veränderungen der Witterung und der Erdoberfläche nach einem genauen Plan sich vollziehen lassen (§ 3), hat für die Erhaltung und proportionale Vermehrung der Tierarten Vorsorge getroffen (§ 4), und so auf allen Gebieten alles mit unendlicher Voraussicht geregelt. Aber auch diese Voraussicht, kraft deren Gott „die ganze künftige Folge der natürlichen Begebenheiten vorsichtig überdacht hat“ (552), ist noch nicht das letzte Merkmal, das den göttlichen Werkmeister so weit über den menschlichen erhebt; zur Erhaltung und zur Voraussicht, der „Vorsehung“, gesellt sich als Drittes der fortdauernde Einfluß Gottes auf seine Weltmaschine (§ 5). Dieser Einfluß hebt natürlich die Naturgesetze nicht auf, vollzieht sich also ohne Wunder, einfach so, daß in der abhängigen Macht die unabhängige wirksam ist, wie die Obermacht des Regenten die abhängige Macht seines Unterrichters konstituiert und in ihr wirksam ist. In bestimmten Fällen läßt sich nun auch der fortdauernde Einfluß der göttlichen Macht, der ohne Wunder eintritt, aber doch von der Naturwirkung sich unterscheiden läßt, feststellen. Nämlich erstens: die Ursache, daß „die eingeschränkten Kräfte der Urstoffe, welche sich so viel tausend Jahre gegen mancherlei Hindernisse bemühet haben, inzwischen nicht abgenommen haben und schwächer geworden sind“, ist keine andere „als weil eine unendliche Kraft sie stets nach dem bestimmten Maße ihrer Schranken erhält und unterstützet“ (559) und zweitens: die Bildung organischen Lebens (im

Samen der Pflanzen und Tiere) ist ohne göttliche Wirkung undenkbar.

Wenn mit diesen Erörterungen (VIII, § 1—8) Reimarus auch einen Ansatz macht, über die starre Außerweltlichkeit des deistischen Gottesbegriffs hinauszukommen, so kann man doch nicht sagen, daß ihm das wirklich gelungen wäre. Das Verhältnis von Gott zu Welt und Menschen ist nach dem Begriff des Werkmeisters, auch wenn der Unterschied des göttlichen Werkmeisters vom menschlichen so stark hervorgehoben wird, wie es hier geschehen ist, doch zu eindeutig festgelegt. Danach ist die Verbindung des Menschen mit Gott doch nur eine indirekte: in dem Geschaffenen entdeckt der Mensch die Spuren der Wirksamkeit Gottes. Aber weil diese bloß indirekte Berührung des Menschen mit Gott für den Deisten die einzige ist, die es gibt, so hat sie für ihn um so größere Bedeutung: sie ist sein ein und alles. Daher der ungeheure Nachdruck, man könnte fast sagen: die Inbrunst, mit der die Deisten die Spuren Gottes in der Natur suchen, seine Weisheit und glückbereitende Güte daraus zu erkennen, kindlich bestrebt sind. Wie etwa ein Aesthetiker in den Werken eines Dichters die Kennzeichen seines Genies aufspürt und sich daran freut, so forschen sie in der Natur nach den Kennzeichen der Tätigkeit des göttlichen Genius und freuen sich herzlich über jede Entdeckung, die sie in dieser Richtung machen.

2. Da die Absichten Gottes sich auf das Wohl aller Lebendigen erstrecken, so müssen sie sich besonders im Tierreich nachweisen lassen. Daher ist das Gebiet des Tierlebens ein bevorzugtes Gebiet deistischer Forschung; und zwar wenden die einen ihre Aufmerksamkeit auf die „Einrichtung" der Tiere, um daraus die Weisheit und Güte Gottes nachzuweisen, die andern halten sich mehr an die Beobachtung der Tätigkeit der Tiere, um daraus ihren Schluß zu ziehen. Beide Wege hält Reimarus für gangbar. Wenn er den zweiten einschlägt, so tut er das einfach aus dem praktischen Grunde, weil der erste sehr begangen ist, während er selbst auf dem zweiten noch Pionierdienste leisten kann. Sachlich ist er mit den Beschreitern des ersten Weges

bereit, Gottes Weisheit und Güte in der zweckmäßigen Organisation der Tierkörper[1] anzuerkennen und so z. B. „Gott in den Falten der Haut des Nashorn-Tieres" zu suchen (245). Zwar wäre es, meint er gegen die spöttische Kritik von Maupertuis, albern, wenn man schließen wollte: „weil ein Tier Falten in der Haut hat, so muß eine Vorsehung sein" (263). Ganz mit Recht aber, hält er Maupertuis entgegen, könne man folgendermaßen schließen: das Rhinozeros ist sonst ein „dick- und harthäutiges Tier", nur „bei den Gelenken" ist es mit „einer gefaltenen, sehr sanften und biegsamen Haut versehen" (261), so weich und sanft als Seide (264*); und diese Falten sind „nur an den Stellen so biegsam angelegt, wo sie das Tier zu seiner Bewegung brauchet"; da nun „das Tier diese Geschicklichkeit seiner Haut zur Bewegung schon aus Mutterleibe mit auf die Welt bringt, nicht aber durch wirkliches Biegen und Dehnen der Haut erwirbt: was ist denn Lächerliches darin, daß einer dieses als einen Umstand, worin sich die weise Vorsehung des Schöpfers für das Tier und die Wahl der bequemsten Mittel zum Zwecke äußern, bemerket?" (261) Auf diesem Wege ist man also berechtigt, aus den Falten der Haut des Nashorn-Tieres auf eine göttliche Vorsehung und auf die Existenz Gottes zu schließen.

Im ganzen zieht Reimarus es vor, bei den Tieren weniger die Organisation ihrer Körper als die Art ihres Handelns, ihre Triebe und Instinkte, zum Gegenstand seiner gottsuchenden Beobachtung zu machen.[2] Da betrachtet er im einzelnen die

---

[1] Ein Werk dieser Richtung — Johann Gottfried Ohnefalsch Richter's Ichthyotheologie oder vernunft- und schriftgemäßer Versuch, die Menschen aus Betrachtung der Fische zur Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe ihres Schöpfers zu führen (Leipzig, 1754) — hat auch Lessing in der Berlinischen privilegierten Zeitung vom 11. Juli 1754 besprochen, allerdings mit bitterer Ironie H. XVII. 50.

[2] Die Forschungen auf diesem Gebiet, auf dem er wegweisend voranging, haben ihn, scheint es, durch sein ganzes Leben begleitet. Schon als junger Mann veröffentlichte er ein Programm über dies Thema (Wismar 1727: Der Instinkt der Tiere als Beweis für das Dasein und die Weisheit Gottes). In seiner Religionslehre ging er

verschiedenen Tiere bei Ausübung ihrer eigentümlichen Fähigkeiten, wie sie sich Nester bauen oder sich verpuppen, wie sie in der Luft, im Wasser und auf der Erde ihre mannigfachen Bewegungskünste mit angeborener Sicherheit ausführen, wie sie nicht bloß sich selbst, sondern auch die oft erst nach ihrem eigenen Tode ins Leben tretenden Nachkommen mit Nahrung versorgen, wie sie sich gegen Verfolger zu schützen wissen, und wie sie alle ohne Ausnahme die Zeugungsglieder, ohne daß sie einer Anweisung dazu bedürften, richtig zu gebrauchen verstehen. Ueberall findet er, daß diese Triebe und Fertigkeiten „einen unendlichen Verstand zur ersten Ursache haben müssen" (338) — einen Verstand aber, dessen Einrichtungen neben der Weisheit auch auf Güte schließen lassen, denn all diese Fertigkeiten sind den Tieren ja lediglich zu ihrem Wohl und zu ihrer Glückseligkeit gegeben. Wenn Reimarus auf diese Weise das Tierleben durchforscht, so wird es ihm zu einer Stätte, wo Gott sich ihm „in der Nähe am klärsten und deutlichsten zeiget" (352).[1]

3. Auf entsprechende Weise ist die Erforschung der göttlichen Absichten beim Menschen selbst vorzunehmen, der, obwohl die Welt nicht bloß um seinetwillen erschaffen ist, doch das wichtigste Wesen der Schöpfung ist.

---

ausführlich auf dies Thema ein, und schließlich widmete er dieser „lehrreichen Materie" ein eigenes Werk: Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe, Hamburg 1760; darin besonders Kapitel 11: Anwendung der tierischen Kunsttriebe zur Erkenntnis des Schöpfers und unser selbst. Auf diese Weise ist Reimarus der Begründer der Tierpsychologie geworden.

[1] Ein kurzes Beispiel als Gegenstück für die Art, wie Reimarus Gott in den Falten der Haut des Nashorns sucht, möge mitgeteilt werden: Gott in den Bewegungen des Hasen. „Jedoch bemerkt man auch bei manchen (Tieren) eine besondere List. Wenn der Hase spüret, daß die Hunde ihn beinahe eingeholt haben, so fällt er geschwind nieder, daß der Hund in der Heftigkeit seines Laufes über ihn hinfährt; und dann läuft er rück- oder seitwärts; ja er tut Sprünge hin und her, daß der Mensch die Spur verlieren soll" (394). Der Gottesbeweis liegt hier, wie stets in diesen Fällen, darin, daß das Tier seine Bewegungen ohne Vernunftgebrauch rein instinktmäßig ausführt; dieser Instinkt ist ihm angeboren und als Gabe von Gott zu seinem besseren Ergehen mitgegeben.

Wie das Tier, so ist auch der Mensch „zu einer gewissen Art der Vollkommenheit, Lust und Glückseligkeit“ bestimmt (503). Während aber beim Tier sich dies Ziel sehr einfach bestimmen läßt als Zufriedenheit in seiner sinnlichen Lust bei relativ vollkommener Ausübung seiner Fertigkeiten, ist es beim Menschen schwerer zu erkennen. Zwar auch er ist zum Teil, was das Tier ganz ist, Sinnenwesen, und daher gehört zu seiner Glückseligkeit auch die sinnliche Lust: es ist „Gottes Absicht gemäß, daß wir in der sinnlichen Lust einen Teil der Glückseligkeit suchen und finden sollen“ (505). Im übrigen ist der Mensch aber anders organisiert als das Tier; ihm fehlt der Instinkt des Tieres, dafür aber ist ihm Vernunft verliehen. Darnach bestimmt sich das Ziel des Menschen, oder genauer die Absicht Gottes mit dem Menschen.

Welche Absicht zum Wohl des Menschen hat also Gott damit zu erkennen gegeben, daß er ihn mit Vernunft ausstattete? welchen Beitrag zu seinem Glück hat er damit geliefert?

Ohne Schwierigkeit läßt sich erkennen, daß Gott dadurch in dreifacher Weise das Glück des Menschen gesteigert hat Die Vernunft nämlich vermannigfacht und erhöht das Vergnügen der Sinne, das der Mensch z. B. an Essen und Trinken vermöge der besseren Zubereitung, an wohlriechenden Kräutern, Blumen, an Musik usw. empfindet; sie verschafft auch dem Verstande Vergnügen an Schönheiten von Natur und Kunst, an Wahrheit und Wissenschaft; sie weiß auch dem Willen zum Vergnügen zu verhelfen; denn indem sie ihn zum Streben nach dem „Besitz wahrer Vollkommenheit“ als „dem Ziele, wozu ihn die Vorsicht des Schöpfers in der Welt bestimmt hat“ (528), antreibt, gibt sie uns Menschen „gegründete Ursache, uns an unserer eigenen Vollkommenheit zu vergnügen“ (527).

Allerdings läßt nun eine Beobachtung es wieder völlig zweifelhaft werden, ob es denn wirklich die Absicht Gottes ist, den Menschen zur Glückseligkeit zu schaffen. Alles Menschenglück nämlich hat zwei sich sehr empfindlich geltend machende Schranken: das Uebel (mit Einschluß des moralischen) und den Tod. Wie vertragen sich diese beiden Plagen des Menschen-

geschlechts mit dem Glück des Menschen und der göttlichen Güte? Vergällen sie dem Menschen nicht alles Glück und sind sie nicht ein Hohn auf die angebliche Güte und Weisheit eines allmächtigen Wesens, das in Wirklichkeit seine Geschöpfe peinigt? — Das gilt doch nur bei oberflächlicher Betrachtung. Dem tiefer Schauenden hilft auch hier die Lehre von den göttlichen Absichten. Der Mensch darf sich nicht anmaßen, alle Absichten Gottes zu durchschauen. Wie Reimarus früher dem Menschen, der manche Erscheinungen des Tierlebens nicht begreift, zugerufen hatte: „Unterwirf doch deine Unwissenheit der höchsten Einsicht; denke, daß alles gut ist und gut sein muß, was mit so bedachtem Ratschlusse gebildet worden, du magst es begreifen oder nicht“ (370), so erinnert er auch jetzt den Zweifler an die Grenzen der menschlichen Einsicht, deren Leistungsfähigkeit ihrer Natur nach nicht groß genug sei, um alle Dinge in der Welt zu ergründen. „Es gehöret — sagt er — ein unendlicher Verstand dazu, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der ganzen Welt, im Großen, im Kleinen dem Raume und der Zeit nach, zu beurteilen. So sehr wir nun von solcher Einsicht entfernt sind, so vermessen ist es auch, etwas für unnütze, unvollkommen oder böse zu erklären, bloß weil man nicht weiß, wozu es gut sein sollte“ (580). Da aber aus allem Bisherigen der Mensch die Erkenntnis, das klare Wissen gewonnen hat, daß eine göttliche Vorsehung für das Wohl der Lebendigen und der Menschen insbesondere sorgt, so ist es die Pflicht des Menschen, von diesem Wissen nun praktischen Gebrauch zu machen[1] und auf Grund des partiellen Wissens nun darauf zu vertrauen, daß die Vorsehung auch da, wo er es zunächst nicht versteht oder wo sogar das Gegenteil der Fall zu sein scheint, für sein Bestes sorgt. Bei dieser Betrachtungsweise lösen sich dann fast alle Zweifel und Einwände, welche die Gegner gegen das Vorhandensein einer göttlichen Vorsehung erheben. Der sorgfältig der göttlichen Vorsehung nachspürende Mensch erkennt nämlich: 1. daß alle Unvoll-

[1] Die Erkenntnis als Erkenntnis ist tot, wenn sie nicht in „lebendige“ oder „wirksame“ Erkenntnis ausgelegt wird; vgl. I. 1.

kommenheit und alles Böse in der Welt (mit Einschluß des moralisch Bösen, 576) nur Folge der Endlichkeit ist, also nicht zum Wesen der Dinge gehört, sondern nur ihre Schranke ausmacht; 2. daß vieles, was als Unvollkommenheit getadelt wird, tatsächlich sich bei näherem Zusehen doch als relativ vollkommen und nützlich für das Wohl der lebendigen Wesen herausstellt, wie z. B. Berge, kalte Gegenden, der Zwang zur Arbeit, die anfängliche Hülflosigkeit des Menschen; 3. daß manches zwar nicht direkt dem Menschen, wohl aber andern lebenden Wesen zu Gute kommt; 4. daß stetes, uneingeschränktes Glück kein Genuß mehr wäre. „Ein täglicher Zucker höret auf, süß zu schmecken, und erwecket bald Ekel und Unlust“ (615); und 5. daß auch das Unglück, welches den Unschuldigen trifft, in der Hand der Vorsehung ein Mittel zu seinem Besten werden kann.

Fast alle Einwände der Vorsehungs- und Glücksleugner sind damit abgeschlagen, nur einer noch nicht — der Hinweis auf den bittern Tod. Ihm gegenüber haben all diese Betrachtungen keine Durchschlagskraft. Wie wenn der Fromme mitten im tiefsten Unglück vom Tode getroffen wird? In solchem Falle kann schlechterdings von keinem Glück geredet werden, und kein Hinweis auf die gütige Vorsehung, die das Wohl der Lebendigen will, kann trösten; denn den Menschen trifft ja das Gegenteil des Wohls und sein Leben endet in offenkundigem Unglück. So droht der Tod, der Glücksvernichter, auch zum Vernichter von Reimarus' System zu werden, und Reimarus selbst sieht mit voller Schärfe die Gefahr, die ihm von hier droht. Er gesteht es unumwunden ein: an dieser Klippe müßte seine ganze Religion scheitern, wenn es nicht noch eine Ergänzung zum irdischen, so oft fehlenden Glück des Menschen gäbe — diese Ergänzung bietet das jenseitige Leben. „Da nun dergleichen widrige Begebenheiten (Unglück des Frommen) wirklich in diesem Leben nicht selten entstehen, so könnte Gottes Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen nicht gerettet werden, wenn kein anderes Leben wäre, worin diese Disharmonie aufgelöset und, als in dem

letzten Akte der Schaubühne, die gekränkte Unschuld gekrönet, die tobende Bosheit gestraft würde“ (665). So erwächst der Unsterblichkeitsglaube aus eudämonistischer Wurzel[1], indem das Vertrauen auf die Vorsehung, welche die Glückseligkeit aller Menschen wolle, zu der Hoffnung führt, daß die Vorsehung dem Menschen ein künftiges Leben bestimmt habe, um ihn dort zur vollen Glückseligkeit gelangen zu lassen.

Die Hoffnung auf ein ewiges Leben wird noch von anderer Seite gestützt. Dem Menschen könnte die „Begierde zum Leben“ und die Vorstellung einer künftigen vollkommenen Glückseligkeit nicht gegeben sein, wenn dieser Sehnsucht nicht etwas Wirkliches entspräche. Gott wäre aber nicht der Gütige und Weise, der, wie wir wissen, für das Wohl aller Lebendigen sorgt, wenn er die Vornehmsten unter den Lebenden mit einem Trugbild äffte; daher beweist das Vorhandensein dieser Vor-

[1] Diesen Eudämonismus hat die ganze Aufklärung mit Reimarus gemeinsam. So erklärt z. B. der Typus aller Aufklärer, dem alles klar ist und der daher über alles urteilen kann, Friedrich Nicolai durch den Mund seines Romanhelden Sebaldus Nothanker (Bd. II, S. 119): „Lassen Sie uns auf das zukünftige Leben zurückkommen. Ueberlegen Sie wohl, daß, wenn es wegfällt, auch alle Belohnungen und Bestrafungen wegfallen, welche Tugend und Laster, wie es offenbar ist, in diesem Leben nicht in angemessenem Maße erhalten. Und damit würden also auch alle Bewegungsgründe zur Tugend wegfallen.“ — Uebrigens findet sich hier bei Reimarus eine, vielleicht die einzige, Unklarheit seines Systems. Wenn im jenseitigen Leben die „tobende Bosheit gestraft“ werden soll, so ist das nur in einer Hölle möglich. Aber für die ist in Reimarus' Welt kein Platz. Das Hilfsmittel der christlichen Aufklärer, die Hölle bestehen zu lassen, aber die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen, reicht für Reimarus nicht aus. Nirgends erwähnt er diesen Strafort der abgeschiedenen Seelen. So handelt es sich offenbar um eine unorganische Reminiszenz an das lutherische Höllendogma. — Klar ausgesprochen findet sich die Leugnung der Hölle z. B. bei Hennings, Brief an Elise Reimarus vom 8. Sept. 1776, wo es ausdrücklich heißt: „Sollten Männer von Kraft und Einsicht, von Geist und Blut, sich schämen, in dem freundlichen und liebreichen Gleise der Vernunft, der keine Hölle und keine Furien zu Begleiterinnen dienen, den Menschen ihr anerschaffenes Gut und Recht zu retten“ (Neues Lausitzisches Magazin, 1861, S. 204 f.).

stellung vom höchsten Glück auch die Tatsächlichkeit des vorgestellten Glücks. So führt die Einsicht in die Absichten Gottes mit dem Menschen zu dem Vertrauen auf das Vorhandensein einer göttlichen, weise und gütig waltenden Vorsehung, und dies Vertrauen gipfelt in der Hoffnung auf ein künftiges vollkommen glückliches unendliches Leben.

An diesem Leitfaden der göttlichen Absichten findet sich der Mensch sicher durch das Labyrinth des Lebens, denn er stellt die Verbindung mit Gott her. Und darum ist tatsächlich wie wir schon früher sahen, die Lehre von den göttlichen Absichten der Kernpunkt deistischer Religiosität.

Allerdings ist die Verbindung mit Gott für den Deisten nur eine indirekte.

Aber auch der Deist selbst weiß, daß diese indirekte Verbindung mit Gott, durch Vermittlung des Studiums der göttlichen Absichten, ein unvollkommener Zustand ist: er faßt ihn, wie alles Erdenleben, nur als ein Vorbereitungsstadium für eine höhere Daseinsform und eine dann mögliche innigere Verbindung mit Gott auf. Ja, Gott wäre geradezu „unbarmherzig und grausam, wenn wir zu keiner näheren und dauerhafteren Verbindung mit ihm gelangen sollten“ (663). Diese festere Verbindung besteht darin, daß wir „an seinen unvergänglichen Gütern einen näheren Anteil haben sollen“ (664). Weil diese wirkliche Gemeinschaft mit Gott erst nach dem Tode erfolgen kann, so ergibt sich, daß nicht bloß aus eudämonistischen, sondern auch aus religiösen Gründen die Unsterblichkeit der Seele (die als immaterielle Substanz gedacht wird) ein notwendiges Stück der deistischen Religion ist.

3.

Die volle Vereinigung mit Gott und das volle Glück liegt erst im Jenseits. Was hat nun der Deist von seiner Religion während des Erdenlebens?

1. Die praktische Wirkung, die von ihr auf den Menschen ausgeht, ist eine sehr bedeutsame: sie verleiht seinem Gemüt Beruhigung. Dies Wort (mit seinen Ableitungen) kommt

in Reimarus' Religionslehre so häufig und immer so accentuiert vor, daß es an Wichtigkeit unmittelbar neben die Lehre von den Absichten Gottes in der Welt tritt. Beide hängen in der Tat aufs engste zusammen: die Einsicht, und nur die Einsicht in die Absichten Gottes verleiht dem Menschen vermittelst des daraus entspringenden Zutrauens zur Vorsehung die Ruhe des Gemütes, die erst das Leben lebenswert macht. Daher ist die selbstverständliche Folgerung für den Deisten, daß der, welcher die Vorsehung und Gott selbst leugnet, sein Leben nicht anders als in steter innerer Unruhe und Verwirrung hinbringen kann, und daß dies innere Gefühl der Gemütsunruhe ihm die Lust des Daseins vergällen und zerstören muß. Das ist der starke Trumpf, den Reimarus gegen den Atheisten immer wieder ausspielt (bes. Abhandlung X, § 11—18).

2. Aber Reimarus müßte nicht Reimarus, der Deist müßte nicht als Deist der Ueberzeugung sein, daß die Welt um des Glückes ihrer Bewohner willen erschaffen ist, wenn er diesem religiösen Moment von der durch die Religion bewirkten Beruhigung des Gemüts nicht noch einen epikuräisch-eudämonistischen Zusatz gäbe: die Religion steigert auch des Menschen irdisches Vergnügen, seine irdische Lust, die sinnliche sowohl als die geistige. Nicht bloß daß der Mensch vermöge seiner Vernunft mannigfaltigere und schmackhafter zubereitete Dinge genießt als das Tier — diesen Vorteil haben alle Menschen vor der vernunftlosen Kreatur voraus — vielmehr der religiöse Mensch hat auch hier einen bedeutsamen Vorzug vor dem Atheisten, der ihm den Genuß von Speise und Trank wesentlich versüßt: „Verbietet uns etwa die Religion den Wohlgeschmack an Essen und Trinken? Gar nicht; sondern sie verdoppelt und erhöht das Vergnügen, indem sie uns des Gebers erinnert, der für uns Menschen solche unendliche Mannigfaltigkeit der Speisen geschaffen und unsere Zunge zu so vielfältigem Genusse der Lust bereitet hat“ (697 f.). Der Typus des andächtigen Genießers! Wie wenig Reimarus mit dieser Auffassung allein stand, zeigt hinreichend die Tatsache, daß sein Freund Brockes diesem Thema der Luststeigerung durch die Religion nicht weniger als

9 Bände widmete und auch eifrige Leser dafür fand.[1] Behaglicher Lebensgenuß — „im Genusse froh“ — das ist die Religion dieser Deisten.

Selbstverständlich ist allerdings diese Art des Vergnügens nicht die einzige und höchste, die Religion steigert auch das Vergnügen des Gemüts: sie „läßt uns den Adel unserer Seele und das in ihr ausgedrückte Bild der Gottheit nebst den weiten Grenzen unserer bevorstehenden Vollkommenheit und Dauer sehen, welches ja der vernünftigsten Eigenliebe nicht anders als höchst angenehm sein kann und das Gemüt zu edleren Absichten und Bemühungen ermuntert, die den Vorschmack größerer Güter geben“ (701).

4.

Ueberblicken wir nun die Gedanken der oben in ihren Grundzügen dargestellten Religion, so drängt sich ein Charakteristikum gewaltsam auf: dieser Religion ist alles klar. Aber diese tatsächlich vorhandene Konsequenz der „klaren“ Gedanken bedeutet zugleich die Schwäche dieser „vernünftigen“ Religion: der Klarheit mangelt die Tiefe.

Die Schwächen liegen so offen zu Tage, so an der Oberfläche, daß sie nur einer kurzen Berührung bedürfen, um erkannt zu werden.

Da ist zuerst die Verbindung von Religion und Wissen, der Intellektualismus des Deismus. Diese Religion ist großenteils Philosophie. Allerdings ist ihm schon die Orthodoxie mit

---

[1] Brockes' „Irdisches Vergnügen in Gott“ erschien 1721—1748. Wir sind leicht geneigt, den Titel unwillkürlich umzudeuten, als bedeute er „Genügen“, Zufriedenheit in Gott. Aber dieser, eher aus der Mystik stammende Gedanke ist Brockes wie Reimarus völlig fremd; Brockes meint tatsächlich eine Steigerung des irdischen Vergnügens, der Lustempfindung an weltlichen Dingen, durch die Religion. – Ergötzliche Proben aus seinem Werk in dem Aufsatz von D. Fr. Strauß, Brockes und Reimarus (Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 1 ff.). — Brockes, dem R. Einblick in seine „Schutzschrift“ gestattet zu haben scheint, ist einer der wenigen Deutschen, welche in Reimarus' Religionslehre ehrenvoll erwähnt sind (S. 460).

der Verquickung von Religion und Wissen vorangegangen, nur daß es dort das Wissen um die in der Offenbarungsurkunde mitgeteilten Vorgänge der Geschichte und der Heilsgeschichte ist, welches ein Stück der Religion ausmacht. So bedeutet also der Deismus des Reimarus keine Erlösung der Religion vom Intellektualismus der Orthodoxie, er bedeutet nur die Vertauschung des dogmatischen Intellektualismus mit dem philosophischen. Seither hat die Verwechslung und Vermischung von Religion und Weltanschauung nie aufgehört.

Dieser Intellektualismus beherrscht auch seine ethischen Anschauungen, und schon Lessing erkannte, wie sehr bei seiner Theorie: die Sünde komme daher, daß einer seine „Vernunft" nicht gebrauche (Fragment II), die Hauptsache ignoriert sei, daß es nämlich eine Macht geben müsse, welche die Vernunft unwirksam macht, nämlich die Macht unserer sinnlichen Begierden (H. XV. S. 265, 266).

Da ist zuzweit der krasse Anthropomorphismus, der dadurch noch unerträglicher wird, daß er im Namen des wissenschaftlichen „vernünftigen" Denkens auftritt. Gewiß, ohne Anthropomorphismen läßt sich von Gott und göttlichen Dingen überhaupt nicht reden, aber sie sind Bildersprache, Symbol, und werden so empfunden. Hier aber bei Reimarus ist nichts bildlich gemeint, alles wird streng buchstäblich genommen, Gott ist wirklich ein Werkmeister, vom menschlichen Geist nur verschieden durch seine Schrankenlosigkeit — ein vergrößerter Menschengeist.

Die dritte Schwäche ist der schon mehrfach berührte Eudämonismus.

Zwar die krasse anthropozentrische Auffassung, als sei die Welt nur um des Menschen willen geschaffen, wird abgelehnt und der Mensch nur als eines unter vielen in die ungeheure Kette der lebendigen Wesen eingereiht, wenn auch als das vornehmste Wesen. Aber für alle diese Wesen ist dann Ziel und Zweck des Lebens die Glückseligkeit, also auch für den Menschen.

Gerade auf diesem Punkt läßt sich der Zusammenhang der deistischen Theorie und Praxis besonders deutlich erkennen.

In der Theorie ist hier das Problem des Uebels und des Bösen zu lösen: wie verträgt sich die Existenz des Uebels und des moralisch Bösen mit der Absicht Gottes, die auf das Glück der Lebendigen gerichtet ist? Tut sich hier nicht ein unlösbarer Widerspruch auf? — Reimarus findet, im Gefolge seiner Vorgänger, besonders Leibnizens und Wolffs, die Lösung darin, daß er das Uebel in der Welt nicht aus dem Willen Gottes ableitet, sondern für eine nun einmal unvermeidliche Begleiterscheinung alles Endlichen erklärt. Man möchte es zwar fortwünschen, aber es geht leider nicht; denn wollte Gott überhaupt etwas ins Dasein rufen, so konnten es nur begrenzte Wesen sein; so mußte er die Schranken der Endlichkeit für seine zur Glückseligkeit bestimmten Wesen mit in Kauf nehmen: sie können nie absolut vollkommen, sondern immer nur relativ vollkommen sein, und so haftet auch ihrer Glückseligkeit eben stets ein Mangel an. Darum ist Leid und Unglück, das den Menschen trifft, nur als die unvermeidliche Begleiterscheinung seines Glücks zu betrachten.

Von dieser Theorie aus mußte Reimarus nun versuchen, der herben Tatsächlichkeiten der Wirklichkeit Herr zu werden, und seine Gedanken haben sich viel mit dem Unglück in der Welt beschäftigt (bes. XI). All den vielen Erscheinungen gegenüber, auf die zur Widerlegung seiner Glückstheorie hingewiesen wird, macht er zunächst geltend, daß jede Sache sich von zwei Seiten betrachten lasse. „Ist das, was ihr für ein Unglück haltet, auch wirklich ein Unglück?“ ruft er seinen Gegnern zu, „ich glaube es nicht eher, als bis ich mich selbst davon überzeugt habe. Vielleicht wißt ihr den Vorgang bloß nicht richtig zu beurteilen.“ So sucht er denn in großem Umfange nachzuweisen, daß sehr viel mehr Glück in der Welt vorhanden sei, als man gewöhnlich annehme, und daß so gar vieles von dem, was zunächst als hart und grausam erscheint, sich doch als Einrichtung der weisen Güte verstehen läßt, die das Glück der Lebendigen herbeiführen will. Es läßt sich z. B. nicht

leugnen, daß es viele Tiere gibt, die ihrer Natur nach darauf angewiesen sind, andere Tiere zu fressen (Abhdlg. IX, § 10). Das scheint ja nun das Gegenteil des Glückes zu sein — aufgefressen zu werden. Aber auch in diesem Falle erkennt der Weise, daß diese Naturanlage der Tiere für Gott nur ein, freilich etwas auffallendes Mittel ist, um das Glück seiner Lebendigen zu fördern. Denn erstens: Gott will das Glück möglichst vieler lebendigen Wesen. Gäbe er den Tieren aber nur Pflanzenkost zur Nahrung, so könnte nur etwa der zehnte Teil von ihnen auf der Erde leben. Dadurch daß Gott unter den Insekten, Vögeln, Fischen, vierfüßigen Tieren viele als Raubtiere ins Dasein rief, hat er die Zahl der Wesen die am Glück teilhaben können, mit einem Schlage verzehnfacht. Und außer den fressenden Tieren haben auch die übrigen lebendigen Wesen den sehr bedeutenden Vorteil davon, daß nun keine herumliegenden und herumschwimmenden Kadaver „Luft und Wasser mit ihrem Gestank und ihrer Fäulnis anstecken" können, „woraus denn notwendig unter den Lebendigen Ekel, Krankheit und Pest entstehen müßte" (610). Es ist also ein Glück für uns, daß Gott eine so prompt funktionierende Gesundheitspolizei organisiert hat. Ja auch für die Tiere, welche aufgefressen werden, ist das ein Glück: es ist die schnellste und angenehmste Todesart! Da ja doch jedes Tier sterben muß, ist dasjenige glücklich zu preisen, welches einen Feind findet, der ihm diesen schönsten Tod des Aufgefressenwerdens bereitet. Auf diese und ähnliche Weise wird Reimarus mit einem großen Teil der Einwände, die sich gegen seinen Eudämonismus geltend machen lassen, fertig. Aber auch für ihn bleibt dann noch viel schmerzliches Geschehen in der Welt anzuerkennen, das wegzudeuten er nicht Willens ist. Er weiß hier (bes. § 13 bis 19) manchen tieferen Gedanken zu äußern, daß das unverdiente Leid dem Frommen zum Segen werden könne, daß vor Gott nichts Glück oder Unglück sei; aber schließlich schlägt doch immer der Gedanke mit elementarer Kraft durch, daß das Leid etwas höchst Fatales ist, das lieber nicht sein sollte. Es wird ihm überhaupt nur dadurch erträglich, daß er auf ein

Jenseits hofft, in dem es kein Leid mehr gibt. Ja, er scheut sich nicht auszusprechen, daß der Fromme, der schuldlos in Widerwärtigkeiten gerät und vor Ueberwindung dieser Widerwärtigkeiten stirbt, sein Leben verfehlt hätte, wenn es keine Unsterblichkeit gäbe. Und warum verfehlt? Weil ihm dann nicht das gebührende Glücksquantum zuteil geworden wäre.

Diese eudämonistische Theorie hat nun den größten Einfluß auf seine Praxis gehabt, und nur von hier aus können wir den Menschen Reimarus verstehen. Ist nämlich Unglück und Leid in die Welt nur als notwendige Schranke alles endlichen Seins gekommen, ohne in Gottes Willen positiv aufgenommen zu sein, so braucht auch der Weise es nicht in seinen Willen aufzunehmen, er wird vielmehr gerade dann nach dem Willen Gottes, der ihm ein möglichst großes Quantum Lust bestimmte, handeln, wenn er dem Leiden aus dem Wege geht, soweit er das irgend kann. Während das Christentum das Leid entschlossen bejaht und die vom Leid Betroffenen sogar selig preist, ist die deistische Religion grundsätzlich leidverneinend. Der Deist wird daher nie nach dem Ruhm des Märtyrers streben, sondern sehen, wie er seine Ueberzeugung und ein möglichst großes Maß von Lust mit einander verbinden kann, sei es auch um den Preis, daß er seine Ueberzeugung tief im Innersten verschließt und nach außen hin heuchelt. Die Kreuzscheu, die auch Goethe teilte, ist ja die große Schwäche des Zeitalters der Aufklärung wie der Humanität. Wie tief mußte dieser Zug auf ein Volk wirken, das schon von Haus aus geneigt ist, den Zweck des Lebens in bloßer Behaglichkeit — man nennt das dann „deutsche Gemütlichkeit“ — zu suchen!

Analog der Stellung zum Uebel ist Reimarus' Beurteilung des sittlich Bösen.

Seine Theorie hat für beides, das Uebel wie das Böse, dieselbe Erklärung: beides ist ihm keine negative Größe, sondern bloße Schranke, bloßer Mangel an Vollkommenheit. — Was Reimarus sagt, um das Vorhandensein des sittlich Bösen in seiner Glückswelt begreiflich zu machen, das dürfte die schwächste Stelle seines ganzen Buches sein. Schon sein Sprachgebrauch,

der zwar das „natürlich“ und das „sittlich“ Böse unterscheidet, beides aber einfach als koordinierte Größen im Begriff des Bösen zusammenfaßt, ist einem klaren Erkennen dessen, was das Wesen des sittlich Bösen ausmacht, nicht günstig; unwillkürlich färbt das natürlich Böse auf das sittlich Böse ab und beraubt es seiner spezifischen Eigenart. Die Herleitung des sittlich Bösen nun geschieht folgendermaßen: Ist etwas Endliches — so argumentiert Reimarus — im Besitz von Vollkommenheiten, so folgt daraus, da es als ein Endliches nicht unendliche Vollkommenheit besitzen kann, daß ihm andere Vollkommenheiten fehlen. „Sollten solche Seelen sein, als der Tiere und Menschen sind, so mußten auch ihre Vorstellungen von einem organischen Körper abhängen; folglich mußte auch ein Mangel dieses oder jenes Sinnes oder ein Wahnwitz bei ihnen möglich sein. Ein eingeschränkter Verstand, der vieles gar nicht, andres dunkel, das meiste undeutlich vorstellet, ist nach dem Maße seiner Schranken, mehr oder weniger, der Unwissenheit, Verwirrung und dem Irrtum unterworfen. Daher können sich die Mängel auch in der Vorstellung des Guten und Bösen äußern, und das Böse statt des Guten gewählet, das Gute als ein Böses verworfen werden. Es ist also offenbar, daß eine Welt von lauter eingeschränkten Dingen ohne Möglichkeit des natürlichen und sittlichen Bösen nicht zu gedenken sei“ (576). Das ist alles, was Reimarus in seinem dicken Buch über den Ursprung des moralisch Bösen zu sagen weiß, nebenbei, nur im Vorübergehen. Und der Sache nach wird das Böse völlig intellektualistisch aus „der Unwissenheit, Verwirrung und dem Irrtum“ abgeleitet.

Wiederum besteht ein enger Zusammenhang zwischen der deistischen Theorie und Praxis. Ist das Böse so entstanden, so kann es auch ebenso wie „Unwissenheit, Verwirrung, Irrtum“ auf andern Gebieten durch eigene Kraft beseitigt werden. Der Mensch ist ja von Gott als ein relativ vollkommenes Wesen geschaffen; er braucht nur seiner Vernunft zu folgen, um auf dem Tugendwege zu größerer Vollkommenheit voranzuschreiten.

5.

1. Damit sind wir schon zu dem Punkt gekommen, der einen noch tieferen Gegensatz der deistischen Religion gegen das lutherische Christentum bedeutet als die Leidverneinung: zur Werkgerechtigkeit des Deismus. Während nämlich das Luthertum auf der Ueberzeugung basiert, daß der Mensch sündhaft ist und nicht durch sittliche Handlungen fromm werden kann, nimmt der Deismus es als selbstverständlich an, daß sich der Mensch durch sittliche Handlungen das Wohlgefallen Gottes verdienen kann. Es ist auch nicht eine einzige Spur davon vorhanden, daß Reimarus den religiösen Tiefsinn von Luthers Rechtfertigungslehre durch ihre historisch-dogmatische Ausprägung hindurch gefühlt oder auch nur geahnt hätte.

Seine eigene Stellung ist völlig klar: es ist die Aufnahme der Werkgerechtigkeit, in der der Stoizismus, der Pharisäismus und der von Luther bekämpfte Katholizismus, bei zeitgeschichtlich verschiedener Ausprägung, einig sind. Ihre spezifische Eigentümlichkeit erhält die deistische Werkgerechtigkeit natürlich wieder durch Beimischung eines eudämonistischen Zuges: bei Fortschritten auf dem Tugendwege hat der Mensch das besondere Vergnügen, über seine eigene Tugend vergnügt sein zu dürfen. Gelangen wir Menschen nämlich zu — relativer — sittlicher Vollkommenheit, so haben wir „gegründete Ursache, uns an unserer eigenen Vollkommenheit zu vergnügen. Keine Vorstellung kann uns angenehmer sein, als die uns selbst in unsern Augen schön abmalet, und keine Lust ist darum dauerhafter, als welche nicht aus der Einbildung, sondern aus der unwandelbaren Empfindung wirklicher Vorzüge, insonderheit der Seele, und die wir uns selbst erworben haben, besteht (527)." O wie ist der deistische tugendfrohe Weise mit sich so sehr zufrieden! Könnten wir sein Gebet belauschen, so würden wir zweifellos hören, wie er mit jenem Pharisäer Gott all seine Vorzüge aufzählt und ihm dankt, daß er nicht so sei, wie gewisse andere Leute.

Jedenfalls zählt er sich mit dem Pharisäer zu den Starken, die des Arztes nicht bedürfen[1].

Der deistische Weise steht Gott gegenüber wie ein „artiges" Kind seinen Eltern: er freut sich nicht bloß über die Süßigkeit der Empfindung, die ihm seine eigenen Fortschritte in der Tugend bereiten, er freut sich obendrein noch über die Freude, die Gott an einem so vortrefflichen Wesen haben kann (702).

2. Da nun Deismus und Luthertum im Zentrum der Religiosität weit von einander verschieden sind, so überrascht es nicht, wenn wir beobachten, daß dieser sachliche Gegensatz sich auch in der Sprache widerspiegelt: der Religion des Reimarus fehlt der „Glaube", der bei Luther und den Lutheranern alles bedeutet.

Das lehrt zunächst einfach der philologisch-statistische Befund. Zwar die Vokabel selbst kennt natürlich Reimarus. Aber gerade in den Partieen seines Werkes (gegen Ende), die am meisten religiösen Gehalt haben, fehlt das Wort vollständig,

---

[1] Als Parallele kann das Gebet des freigeistigen Majors aus Fr. Nicolais Roman „Sebaldus Nothanker" (Bd. II, S. 121 fg.) dienen, das die Gedanken ausspricht, mit denen der Sterbende vor Gott tritt. Immerhin ist hier der christliche Einfluß noch stärker als bei Reimarus, und das lutherische Sündenbewußtsein ist daher nicht ganz verflüchtigt, sondern noch deutlich im Ringen mit dem deistischen Bewußtsein der eigenen Vollkommenheit begriffen. „Wenn — sagt der freigeistige Major — auch ein künftiges Leben und ein jüngster Tag ist, so glaube ich, ich werde dann ein Herz fassen und weder vor Gott noch vor dem Teufel erschrecken. Laß ihn kommen den Teufel, wenn er mich anklagen will, er muß mich doch vor meinem Gott anklagen, und der weiß, daß ich nie wissentlich etwas Böses getan habe. O! du mein allmächtiger Schöpfer! würde ich sagen (er richtete sich ein wenig auf und faltete seine Hände) du weißt, daß ich nie den hülflosen Unglücklichen gedrückt, daß ich nie Witwen und Waisen betrübt, daß ich nie wissentlich diese Hände zum Bösen gebraucht habe. Zwar — (hier schwieg er ein wenig still und schlug seine Augen nieder) ich hätte noch mehr Gutes tun können — aber — (hier hob er seine Augen abermals empor) allgütiges Wesen, ich werfe mich in deine Hände. Du hast mich zum Menschen machen wollen, also sollte ich nicht ganz vollkommen sein. Ich verlange auch nicht, wenn ein Himmel ist, im Himmel obenan zu stehen."

es wird ersetzt durch die Ausdrücke Zuversicht und Hoffnung: Zuversicht nämlich auf die göttliche Vorsehung, daß sie den Menschen zur Glückseligkeit führt, wenn er auch den Weg, der dazu eingeschlagen wird, nicht immer begreift, und Hoffnung auf ein unendliches Leben, in dem die Glückseligkeit, die auf Erden ja doch immer nur mehr oder weniger fragmentarisch bleibt, vollendet wird. Wo jedoch das Wort „glauben" nebst seinen Ableitungen gebraucht wird, was in den Anfangskapiteln mehrmals geschieht, da hat es einen andern als den religiösen Sinn und bedeutet lediglich „meinen", „für wahrscheinlich halten", „annehmen"[1].

Eine besondere Stellung nimmt der „Vorbericht" ein, den Reimarus seinem Buch als Vorwort voranschickt. Hier findet sich das Wort Glaube häufiger. Die richtige Interpretation des Wortes hängt hier aufs engste von dem richtigen Sachverständnis ab, nämlich davon, wie man die Auseinandersetzung des Verfassers über seine Stellung zum Christentum versteht. Reimarus drückt sich sehr behutsam aus, und so hat man tatsächlich gemeint[2], daß er, während er sonst in seinem Radikalismus alle positive Religion für falsch halte, hier vielmehr ein positives Verhältnis von geoffenbarter und natürlicher

---

[1] Die Stellen sind nur wenige. Erstens das Verbum: „ . . . daß ein jedes Volk sich da erzeugt zu sein glaubte, wo es wohnte", S. 68; „Man glaubt, daß die Aegypter und Phönizier Griechenland besetzt haben", S. 74; „ . . . warum er denn nicht auch die göttliche Schöpfung der Welt und eines ersten Paares Menschen nebst dem Ursprunge und Anfange ihrer Künste aus dem Mose glaube?" (S. 108, 109). — Das Substantivum: „so hat man alle Ursache, seiner Beschreibung . . . völlig Glauben beizumessen", S. 73; „Wer sagt, ich habe es gesehen, erfahren, und mit Fleiß auf diese Weise beobachtet, verdient mehr Glauben, als wer bloß sagt, ich habe es nicht gesehen, erfahren, oder beobachtet", S. 132. — Ein substantivisches Kompositum: Aberglaube, S. 113. — Eine adjektivische Ableitung: unglaublich, S. 71 (Anmerkung zu S. 70). — Nur einmal in dem ganzen Buch, schillert der Ausdruck ins Religiöse: „Wir, die wir eine weise, gütige und mächtige Vorsehung glauben", S. 106; für den Deisten ist das aber ein Wissen, so hat das Wort „glauben" hier den Sinn von „annehmen".

[2] Schettler, S. 49.

Religion annehme: die natürliche Religion habe nur eine vorbereitende Bedeutung und die geoffenbarte Religion erscheine als das Ziel. Aber das heißt denn doch einen Reimarus für gar zu harmlos und gar zu inkonsequent halten! Allerdings sind seine Worte mit Vorsicht gewählt, so daß sie im Grunde nur der verstehen kann, der sein Buch nicht bloß zu Ende gelesen, sondern auch aus seinen Gedanken die unausgesprochenen Konsequenzen gezogen hat; wer das getan hat, der kann das Vorwort nun aber mit voller Sicherheit verstehen. Wer Ohren hat zu hören, der versteht Reimarus' Einleitung folgendermaßen:

Infolge atheistischer Angriffe will Reimarus „nicht sowohl das Christentum als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit" verteidigen. Als die beste Waffe erscheint ihm „ein vernünftiges Erkenntnis von den Grundwahrheiten aller Religion." Das Eigentümliche am Christentum ist nun dies, daß es diese Grundwahrheiten der Religion „mit in das Lehrgebäude seiner Geheimnisse" einflicht. Daher, so meint Reimarus, könne auch ein Christ nicht gut etwas dagegen einwenden, daß diese Grundwahrheiten der Religion auf vernünftigem Wege erkannt werden; die so gewonnene Einsicht, macht er ihm plausibel, könne er ja dann „mit den Glaubenslehren verknüpfen." Diese Einsicht sei den Christen nicht bloß wünschenswert, sondern sogar nötig. Denn wie könne der Mensch diese geoffenbarten Glaubenslehren „glauben", wenn er nicht vorher Erkenntnis von Gott, dem Urheber aller „Offenbarung" erhalten habe? Erst müsse also der Mensch Wissen von Gott haben, ehe er „glauben" könne. Was wird die Folge sein, wenn einem Christen diese vernünftige Erkenntnis, die „Vormauer und Grundlage des Glaubens", fehlt? Der „bloße Glaube" schwebt dann ohne Fundament in der Luft und er wird leicht erschüttert und zerstört werden können.

Auf diese Weise glaubt Reimarus dem Offenbarungsgläubigen die Beschäftigung mit der natürlichen Religion unverdächtig und sogar anlockend zu machen. Seine weiteren

Gedanken befindet er für gut nicht mehr auszusprechen, sie stehen aber deutlich genug zwischen den Zeilen.

Wenn dann, so hofft Reimarus, der Mensch die Wahrheiten der natürlichen Religion erkannt hat, so wird er ganz von selbst merken, daß er daran genug hat, und er wird reif genug sein, um auf den bloßen Glauben und die Glaubenslehren des Christentums zu verzichten. Dieser Umschwung wird sich dann ohne Schaden in dem betreffenden Menschen vollziehen können, aber auch nur dann. Bei dieser Sachlage erfüllt der Deist eine einfache Menschenpflicht, wenn er die Wahrheiten der natürlichen Religion auch an den Christen heranbringt; denn sonst ist dieser ja in steter Gefahr, mit seinem fundamentlosen „Glauben", dessen Einbuße an sich nur gut wäre, auch die Religion zu verlieren und so aus seinem Extrem des bloßen Glaubens in das andere Extrem des Atheismus zu verfallen.

Danach ergibt sich: für Reimarus ist der „Glaube" dasjenige am Christentum, was wertlos ist; was am Christentum etwa Wert hat, ist die mit dem Christentum verbundene natürliche Religion. Für ihn sind also Glaube und Religion Gegensätze, dieselben Gegensätze wie Offenbarung und Vernunft. Und wenn er einmal den Fall setzt, „daß uns die Vernunft am Glauben nicht hinderte", so geht daraus, daß dies nur hypothetisch geschieht, als seine wahre Meinung hervor, daß die Vernunft tatsächlich doch am Glauben hindert, daß die Religion keinen „Glauben" zuläßt.

Was Reimarus hier in Anbequemung an den Sprachgebrauch anderer „Glaube" nennt, dasselbe heißt anderwärts Aberglaube. Und das ist eben seiner Meinung nach die verhängnisvolle Wirksamkeit der christlichen Kirchen, daß sie „das Wesentliche der Religion (= die natürliche Religion) durch vielen Tand und Aberglauben (= die Glaubenslehren) ersticken." Des Deisten Kampf gegen die christlichen Glaubenslehren stellt sich ihm also dar als ein Kampf für die wahre Religion gegen den Aberglauben. Das gibt ihm sein stolzes Bewußtsein im Dienst einer guten Sache, der Sache der Aufklärung und des Fortschritts.

Daß Reimarus den Ausdruck „Glaube" in der Darstellung seiner eigenen Religiosität nicht gebraucht, ist also hinlänglich erklärt: er lehnt diesen Ausdruck für sich ab, er selbst will keinen „Glauben" haben, denn er ist ja in Wirklichkeit Aberglaube.

Wie aber ist Reimarus zu dieser merkwürdigen sachlichen Gleichsetzung von Glauben und Aberglauben gekommen? Wie erklärt sich seine Terminologie? Das zu erkennen, ist nicht schwer. Denn Reimarus hat sich als Philosoph sehr genau über seine Terminologie Rechenschaft abgelegt und die methodologische Forderung, daß man „alle Wörter und Begriffe genau erklären und bei der dadurch bestimmten Bedeutung unverändert bleiben" müsse[1], nicht bloß aufgestellt, sondern auch selbst erfüllt.

Die Begründung für seine Terminologie gibt er selbst in seiner Vernunftlehre[2]. Dort spricht er von den drei Quellen unserer Erkenntnis: der Erfahrung, der Wissenschaft und dem Glauben.

Was versteht er nun unter Glauben? — Der „Glaube" ergänzt die Lücken unserer eigenen Erfahrung. An die Stelle nämlich der eigenen Wahrnehmung muß häufig das Zeugnis anderer treten. Das Zeugnis ist „der Bericht eines andern von seiner Erfahrung". Und zwar ist es wünschenswert, daß es der Bericht des ersten Zeugen sei. „Wenn wir dem Zeugnis Beifall geben, das ist glauben, so setzen wir eine fremde Erfahrung an die Stelle unserer eigenen und halten sie für einerlei, das ist eben so wahr und gewiß, als wenn wir das Ding selbst mit eigenen Augen gesehen hätten" (281). Reimarus hebt seine Definition durch Fettdruck hervor: glauben ist ihm „dem Zeugnis anderer Beifall geben". Die selbstverständliche Folge dieses Beistimmens ist dann, daß man die berichtete Tatsache nun auch für wahr hält. Tatsächlich setzt sich der Glaube also aus zwei Funktionen zusammen: der Zustimmung zu dem Zeugnis und dem darauf sich gründenden Fürwahrhalten des Bezeugten.

[1] Vernunftlehre, S. 21, vgl. auch S. 305.

[2] Vernunftlehre, S. 249 f., S. 280—318.

In der ausführlichen Erörterung über die Zuverlässigkeit der Zeugen, die Voraussetzung für den Glauben sein muß, ist nun allerdings bloß von Menschen die Rede, die „geglaubt" sein wollen. Aber auch für die Religion kennt Reimarus keinen andern Glaubensbegriff; denn in der Theorie stellt er zwei Gruppen von Zeugnissen nebeneinander: menschliche und göttliche (S. 250). Vom göttlichen Zeugnis heißt es, daß man es, „statt unserer Vernunft und Wissenschaft annimmt". Wenn nun Reimarus davon für seine Praxis gar keinen Gebrauch macht und die Möglichkeit einer Erweiterung unserer Erfahrung durch ein von Gott selbst ausgehendes Zeugnis, das doch von der allergrößten Wichtigkeit wäre, stillschweigend unter den Tisch fallen läßt, so ist damit deutlich genug gesagt, daß er ein solches Zeugnis für unmöglich hält. Cum tacet, clamat. In diesem Falle ist das argumentum e silentio völlig sicher.

Aus diesem durch Schweigen vollzogenen Bekenntnis lernen wir nun auch, wie Reimarus dazu kommen konnte und kommen mußte, was die Offenbarungsgläubigen Glauben nannten, selbst als Aberglauben zu bezeichnen. Besteht „Glauben" darin, daß wir das Zeugnis eines andern für glaubwürdig und daher das von ihm Bezeugte für wahr halten, so wird ein solcher Glaube dadurch ein Stück der Religion, daß der, dessen Zeugnis wir für glaubwürdig halten, kein Mensch ist, sondern Gott selbst. Solches Für-glaubwürdig-halten des göttlichen Zeugnisses und das auf Grund davon geforderte Fürwahrhalten des Bezeugten kommt nun im Christentum auf Schritt und Tritt vor, alle Glaubenslehren beanspruchen ja, auf solchem Zeugnis Gottes (auf Offenbarung) zu beruhen. Ein derartiges Zeugnis Gottes aber gibt es nach Reimarus nicht, das widerspräche „unserer Vernunft und Wissenschaft". Darum hält er den Glauben an ein göttliches Zeugnis (den Schriftglauben), weil er etwas Unmögliches annimmt, tatsächlich für Aberglauben, darum ist er grundsätzlicher Gegner der lutherischen Orthodoxie, weil sie mit ihren Glaubenslehren dem Aberglauben Vorschub leiste.

Die Schwäche von Reimarus' Glaubensbegriff liegt wiederum so offen zu Tage, daß es nicht vieler Worte darüber bedarf; sie besteht darin, daß die Zustimmung zu dem Zeugnis Gottes und eines Menschen als gleichartig betrachtet wird. Er folgt darin dem Vorgange Tolands.[1] Erst Lessing erkennt, daß es sich beide Male um ein ἄλλο γένος, um etwas Nicht-koordinierbares handelt.

Andererseits liegt aber hier der Zusammenhang mit der lutherischen Orthodoxie ebenso offen vor Augen. Denn das ist ja das Wesentliche, immer mehr in den Vordergrund Gestellte des orthodoxen Glaubensbegriffes, daß der Glaube ist die Zustimmung zu dem göttlichen, in der Schrift vorliegenden Zeugnis (Schriftglaube) und das darauf sich gründende Fürwahrhalten des in der Schrift Bezeugten (Geschichtsglaube). In diesem Glaubensbegriff ist Reimarus mit der Konkordienformel und dem Hauptpastor Goeze einig, nur daß er ihn sachlich ablehnt — und zwar mit Recht. Ganz mit Recht urteilt Reimarus, daß dieser Glaubensbegriff in die Religion nicht hineingehöre; es ist kein religiöser Glaube. Reimarus nimmt die Begriffe der lutherischen Orthodoxie bitter ernst — und wird dadurch ihre Geißel.

3. Als Religion betrachtet, scheint dieser Deismus nur aus Schwächen zu bestehen, und wir haben keinen Grund, ihn schonend zu behandeln. Aber dabei darf nicht übersehen werden, daß er auch religiös nicht bloß Rückschritt ist. Er hat die Erkenntnis, daß die Religion nicht im Schriftstudium und nicht in Spekulationen über unfaßbare Vorgänge besteht, er hat die Religion aus dem Himmel auf die Erde herabgeholt.

Und wenn der Deismus „natürliche" Religion zu sein vorgab, so liegt auch darin ein sehr wertvolles Wahrheitsmoment Er sucht nach einer Religion, welche der Natur des Menschen gemäß ist — und steckte damit ein richtiges Ziel auf. Verfehlt

[1] Tolands Offenbarungsbegriff in seinem Buch „Christentum ohne Geheimnis", herausgeg. von Zscharnack, 1908: dem Menschen wird etwas ihm bisher Unbekanntes entweder durch Menschen oder durch Gott kund gemacht, geoffenbart.

war seine religionsgeschichtliche Theorie, daß seine natürliche Religion von Anfang an die Religion der Menschen gewesen sei und nur durch Entartung und Priesterbetrug andere Religionen entstanden seien, verfehlt war sein Anspruch, die Religion der Menschen zu sein; nicht verfehlt dagegen ist das Ziel, das er aufsteckte: nach einer Religion zu suchen, die dem Wesen des Menschen gemäß ist. Die Religion des reinen Menschentums die unsere Klassiker lebten, liegt auf demselben Wege. Nur hatten sie erkannt, daß eine solche natürliche Religion nicht am Anfang, sondern nur am Ende der religiösen Entwicklung der Menschheit liegen kann. Seitdem hat auch das Christentum nicht wieder aufgehört, sich die Frage vorzulegen, ob es selbst diese Menschenreligion sei, die der Natur des Menschenherzens gemäß ist.

So beschaffen war die Religion des Mannes, der den erbittertsten Angriff auf das Christentum richtete. Und wir erkennen ohne weiteres, daß er nicht aus Zerstörungslust, sondern aus Liebe zur Wahrheit handelte, daß er als Diener der wahren Religion, wie er sie verstand, die innere Nötigung empfand, die Falschheit der herrschenden Landesreligion zu erweisen.

Kapitel V.

Lessings Religion.

(Eine neue Interpretation des „Nathan".)

1.

Schon von außen hat Lessing seinen „Nathan" durch das Motto „Introite, nam et hic dii sunt" als religiöse Dichtung kenntlich gemacht. Und dem Motto entspricht der Inhalt. Hier haben wir wirklich, was wir in all jenen Plänkeleien und Kämpfen nicht finden konnten: Lessings Religion — schlicht und einfach, ohne Pomp und Pathos, wie Lessing selbst, Religion im Alltagskleide.

Um Lessings Religion in ihrer spezifischen Eigenart zu erfassen, muß man sein Drama neben die berühmteste religiöse Dichtung seiner Zeit halten, neben Klopstocks „Messias". Der Unterschied drängt sich ohne weiteres auf: im „Messias" die Verherrlichung eben der objektiven Erlösungstat des menschgewordenen und sterbenden Gottessohnes, die Lessing leugnet; bei Lessing, der Jesus nur im Vorübergeben einmal als einen verhältnismäßig guten Menschen erwähnt (II. $_1$), die Verherrlichung des Menschentums. Der Altprotestantismus hat in Klopstock seinen letzten dichterischen Vertreter, eine neue Zeit bricht an. Was Lessing hier als seine Religion entfaltet, unterscheidet sich tatsächlich von allem Früheren.

Wäre Lessing gestorben, ohne den „Nathan" gedichtet zu haben, so würde es uns kaum möglich sein, mit Sicherheit zu sagen, welches Glaubens er gelebt hat. Denn nicht bloß hat

er ja in den theologischen Streitigkeiten mit seiner wahren Meinung sehr hinter dem Berge gehalten, viel wichtiger ist, daß er sich über seine eigene Position nicht mit voller Präzision aussprechen konnte, weil ihm zunächst selbst die volle Klarheit darüber fehlte: „Es ist unendlich schwer zu wissen, wann und wo man bleiben soll", heißt es in dem denkwürdigen Brief vom 9. Januar 1771. Die Schwierigkeit wäre also nicht bloß aus Lessings taktischen Manövern herzuleiten, sie läge in der Sache selbst. Auf eine ähnliche Schwierigkeit stoßen wir nun aber auch in der vollendeten Dichtung, wenn wir versuchen, Lessings religiöse Anschauungen in klaren Worten wiederzugeben; auch jetzt ist es nicht ganz leicht, den Lehrgehalt des „Nathan" in Begriffe zu fassen. Nathan selbst hat den Grund dafür angegeben. Als er zu seiner Ueberraschung plötzlich den Sultan mit blanker Wahrheit bedienen soll, ruft er in seiner ersten Verlegenheit aus (Monolog III, 6):

. . . . als ob
Die Wahrheit Münze wäre! — Ja, wenn noch
Uralte Münze, die gewogen ward!
Das ginge noch! Allein so neue Münze,
Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!

Das heißt: die begriffliche Ausprägung der neuen Wahrheit, die Lessing durch Nathans Mund vorträgt, ist noch nicht gefunden[1]. Dies ist denn auch der tiefste Grund, weshalb Lessing seine eigene Religion in einer Dichtung und nicht in einem Prosawerk niedergelegt hat.

Wir haben es bei der Betrachtung dieses Werkes, an die wir jetzt herangehen, nicht mit der Dichtung als solcher zu tun, sondern mit der Religion, die in dieser Dichtung steckt. Alles andere können wir auf sich beruhen lassen: nur müssen wir

[1] Vgl. dazu Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung [3]1910 S. 146, allerdings nicht über den Nathan selbst: „Wenn die folgende Darstellung hier und da zu stammeln scheint, so ist es also darum, weil Lessing nicht überall die Sprache fand, in welcher allein wissenschaftliche Wahrheiten ausgedrückt werden können, die Sprache der Begriffe."

uns das Milieu, in dem die Handlung des Dramas spielt, und die Personen nach ihrer Religionszugehörigkeit kurz vergegenwärtigen.

Die Wahrheiten, die Lessing seinen Zeitgenossen verkünden will, kleidet er in das Gewand des Zeitalters der Kreuzzüge. Der Glaubenseifer hat die Christen nach Palästina geführt, um das heilige Land den Mohammedanern in blutigen Kämpfen zu entreißen; dabei richten sie auch, wo sich Gelegenheit bietet, Massakres unter den in ihrer alten Heimat lebenden Juden an. So hat der Glaubenshaß der Religionen den günstigsten Boden zu seiner Entfaltung. Andererseits aber fordert das unmittelbare Nebeneinander der sich befehdenden Religionen zu einem Vergleich auf und führt selbständig denkende Männer zu der Aufklärung, daß die Unterschiede eben dieser Religionen relativ gleichgültig sind. So steht neben der schroffsten Intoleranz die aufgeklärte Toleranz.

In diesem Milieu leben nun die verschiedenen Personen des Dramas. — Die politische Gewalt liegt in den Händen Saladins, der zugleich als „Nachfolger des Propheten" religiöses Haupt der ganzen mohammedanischen Welt ist. Neben ihm steht seine gleichfalls unvermählte Schwester Sittah; vorübergehend tritt der mohammedanische Bettelmönch Al Hafi als Schatzmeister in seinen Dienst.

Der einzige Jude des Stückes, Nathan, wohnt gleichfalls in Jerusalem. In seinem Hause lebt seine innigst geliebte Pflegetochter Recha, von deren Religionszugehörigkeit später noch besonders die Rede sein muß.

Mit ihrer treuen Wärterin Daja beginnt die Reihe der Christen. Zwei Dinge liegen Daja vor allem am Herzen, an Wichtigkeit miteinander konkurrierend: Recha einen Mann zu verschaffen und sie zum alleinseligmachenden Christentum hinüberzuziehen. Von den übrigen Christen ist der Patriarch, obwohl er unter dem Schutz des mohammedanischen Sultans in Jerusalem weitestgehende Duldung genießt, von intolerantestem Fanatismus erfüllt, der ihn vor keinem Verbrechen zurückschrecken läßt. Den Tempelherren Kurd von Stauffen

hat gleichfalls der Glaubenshaß nach Palästina und infolge des vorzeitigen Bruches des Waffenstillstandes durch seinen Orden in die Gefangenschaft Saladins geführt. Endlich ist noch der Klosterbruder zu erwähnen, diese friedliche Seele, der in frommer Einfalt bei Jerichow gelebt und sich nur, weil ihm seine Klause zerstört ist, vorübergehend in die große Stadt geflüchtet hat.

So die Personen. Aber statt ihre Familiengeschichte zu verfolgen, wollen wir den Lehrgehalt des Dramas ins Auge fassen und dabei gleich auf den Punkt losgehen, der die Keimzelle für das ganze Stück gewesen ist: die Parabel von den drei Ringen.

2.

1. Auch im ausgeführten Drama nimmt sie eine wichtige Stellung ein — die mittelste Szene des mittelsten Aktes. Die Situation, ohne deren Berücksichtigung die Parabel nicht ganz verstanden werden kann, ist folgende: Saladin befindet sich, weil er dem großmütigen Zuge seines Herzens schrankenlos gefolgt ist, in einer sehr schlimmen Geldnot, und länger kann ihm auch seine schwesterliche Schwester diesen Zustand nicht mehr verbergen. Was nun tun? Wie zu Geld gelangen? Da ist ja der reiche Jude Nathan, dessen Namen Saladin durch Al Hafi erfährt, wie prädestiniert dazu, von ihm um beträchtliche Summen angeborgt zu werden. Aber, so sagt Al Hafi, er ist ebenso weise als reich, d. h. er borgt nichts. Wie also ist es möglich, diesen Juden, der nicht borgen will, doch anzuborgen?? — Aus dieser Situation findet Sittah einen verschmitzten Ausweg: wenn der Jude, der borgen kann, nicht borgen will, so muß man etwas nachhelfen, zwar nicht mit Gewalt, man darf ihn nur in Angst versetzen; denn „was braucht es mit den Schwachen für Gewalt als ihre Schwäche (II, 3)?“ Das Mittel, durch dessen Anwendung sie ihn in Angst zu versetzen hofft, ist dies: Saladin soll ihn rufen lassen und ihn scheinbar ganz ernsthaft fragen, welche von den drei streitenden Religionen denn die wahre sei. Der Jude wird dadurch in die größte Verlegenheit geraten, und es wird nicht schwer sein, ihm —

sei es, daß er ausweichen möchte[1], sei es, daß er eine Antwort gibt, über die sich das Oberhaupt der mohammedanischen Welt offiziell entrüsten muß — die nötigen Summen Geldes abzupressen.

Der Jude also wird gerufen und sieht sich von dem Sultan, mit dem er über ein Handelsgeschäft sprechen zu müssen erwartet hatte, unvermittelt vor die Frage gestellt:

Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Von den drei Religionen könne doch nur eine die wahre sein.

Der Sultan läßt ihm einige Minuten Zeit zur Ueberlegung. Nathan benutzt sie, sich zu sammeln, indem er seine Gedanken über das einzuschlagende Verfahren in einem kurzen Monolog ausspricht. Sie betreffen die sachliche und die taktische Schwierigkeit der ihm gestellten Aufgabe: die sachliche besteht darin, daß — worauf schon früher hingewiesen wurde — die neue Wahrheit, die er sich erworben hat, den Weg von der persönlichen Erfahrung bis zur begrifflichen Ausprägung noch nicht zurückgelegt hat, daß sich die Antwort also nicht mit dürren Worten geben läßt. Die taktische Schwierigkeit besteht darin, daß er nicht weiß, mit wem er es eigentlich zu tun hat, ob den Sultan reiner Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit leitet oder ob er ihm eine Falle stellen, ihm etwa den Uebertritt zum Islam nahe legen will.[2] Jedenfalls, scheint

[1] Sittah rechnet offenbar darauf, daß Nathan froh sein wird, wenn er sich die Erlaubnis, keine Antwort geben zu brauchen, von Saladin mit einigen schönen runden Sümmchen erkaufen kann. Denn Nathan ist Jude, muß daher als solcher das Judentum für die wahre Religion halten. Als schwacher Mensch wird er das nicht zu sagen wagen, dafür bereit sein, wenn man ihn etwas zwackt, statt der Antwort einige Beutel Gold herauszurücken Auch Saladins Wort (III, 4), daß er sich dazu hergeben müsse, einem Juden Geld „abzubangen", weist in dieselbe Richtung. — Die Möglichkeit, daß der Jude „die Stricke kurz zerreißt" oder sich sonst würdig aus der Affäre zieht, gilt nur für den als völlig unwahrscheinlich betrachteten Fall, daß er garnicht geizig, sondern gut und weise ist. In diesem Falle hätte es einer „Schlinge" garnicht bedurft.

[2] „Denn wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen, Warum kein Muselmann?" An Saladins wirkliche Absicht — Gelderpressung — denkt er bezeichnender Weise nicht.

ihm, tut Behutsamkeit not. Darum will er nicht klar mit der Sprache herausrücken, sondern — sich vorsichtig deckend — ein Märchen erzählen: „nicht die Kinder bloß speist man mit Märchen ab."

Nun ist aber das, was Nathan in der nächsten Szene (III,7) sagt, keine bloße Abspeisung, sondern eine tatsächliche, wenn auch indirekte Beantwortung der Frage Saladins. Das heißt: Nathan gibt im Verlauf der Unterredung, weil er Saladins tiefes Verständnis wahrnimmt, mehr, als er von vornherein zu geben beabsichtigt hatte. Wäre Saladin oberflächlich gewesen, so hätte er ihn tatsächlich mit dem bloßen Märchen abgespeist. Die Stelle, an der er dann abgebrochen hätte, läßt sich mit voller Sicherheit erkennen; Nathan hat sie deutlich markiert, wenn er auf des Sultans ungeduldiges Drängen antwortet: „Ich bin zu Ende" (d. h. futurisch: ich bin sofort zu Ende) und unmittelbar darauf das Schlußergebnis ausspricht:

> Der rechte Ring war nicht
> Erweislich — fast so unerweislich als
> Uns jetzt — der rechte Glaube.

Erst durch Saladins Einwände, dann durch sein lebhaft interessiertes, auf die Sache verständnisvoll eingehendes Fragen wird Nathan aus seiner Reserve herausgelockt.

An diesen Aufbau der Szene hat sich jede Deutung der Parabel zu halten.

2. Das „Märchen" selbst, von dem wir auszugehen haben, wird zunächst behaglich von Nathan erzählt: Vers 1911—1964.

Was dies Märchen besagt, setzt Nathan dann auseinander, indem er zuerst einfach den wichtigsten Zug nackt deutet (bis Vers 1990) und sodann eine Fortsetzung des Märchens gibt, die alle Rätsel löst (von Vers 1992 an: Laß auf unsern Ring uns wieder kommen).

3. Zuerst also deutet Nathan den wichtigsten Zug, in dem die drei Religionen den drei Ringen gleichen.

Saladin ist im ersten Moment so wenig von diesem Märchen erbaut, daß er geradezu Nathans Antwort für falsch

erklärt: mögen auch die drei Ringe zum Verwechseln ähnlich sein, so doch nimmermehr die drei Religionen; die seien ja so außerordentlich verschieden, daß sich diese Verschiedenheit nicht bloß in Glaubenslehren und Anschauungen, sondern auch in den kleinsten Umständen des täglichen Lebens, in Kleidung, Speis' und Trank ausgeprägt habe. Da deckt nun Nathan den Punkt auf, in dem die drei in allen andern Dingen so gänzlich verschiedenen Religionen sich gleichen: in ihrer Begründung (Vers 1975—1990).

Mit einem Wort: alle Religionen gründen sich auf Geschichte, d. h. ihre Richtigkeit wird überall aus der Geschichte bewiesen: jeder behauptet, daß er seine Religion — wie die Söhne in der Parabel ihren Ring — „aus lieber Hand", die eben darum glaubwürdig sei, erhalten hat. Wie steht's nun mit der Zuverlässigkeit dieser Begründung? — Nathan, immer noch behutsam vorgehend, hebt in seinen Worten nur das den positiven Religionen Günstige ausdrücklich hervor: den eigenen Vorfahren wird jeder Glaubwürdigkeit zuerkennen, aus Pietät, und so wird jeder die positive Religion, die er von den Vätern geerbt hat, für die wahre halten — aus Pietät. Für den weiter denkenden Menschen steckt aber hinter diesen Worten die denkbar schärfste Ablehnung aller positiven Religionen. Gewiß, sie verdienen Pietät, aber weiter auch nichts. Eine historische Begründung der positiven Religionen, die aus Pietät erfolgt, ist, weil sie sich der kritischen Untersuchung entschlägt, in Wirklichkeit gar keine Begründung; wollte man aber, was doch nötig wäre, diese pietätvoll acceptierte historische Ueberlieferung auf ihre Haltbarkeit hin prüfen, so würde sich herausstellen, daß man auf diesem Wege nie zu vollständiger Sicherheit gelangen kann. Denn — man erinnert sich des Lessingschen Kanons — „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden." In der Begründung auf Geschichte, in der die Anhänger aller positiven Religionen einig sind, stecken also zwei Fehler: wer so verfährt, unterläßt erstens aus Pietät die so nötige Kritik der historischen Begründung seiner Religion, und er hält es zweitens überhaupt

für möglich, daß sich eine Religion auf Geschichte gründen, d. h. ihrer historischen Entstehung wegen als wahr erweisen lasse. Eine Religion kann aber nie ihrer Entstehung wegen, sie darf nur ihrer sachlichen Richtigkeit wegen als die wahre anerkannt werden. Damit ist bereits angedeutet, daß die positiven Religionen wohl relativ wertvoll sein können, daß sie aber absolut genommen alle drei falsch sind.

Mit dieser Deutung, die Nathan selbst gibt, ist die häufig, besonders scharfsinnig von Kettner vertretene Meinung als irrig erwiesen, nach welcher der bisher besprochene Teil der Parabel eine Entwicklungsgeschichte der Religionen enthalten soll. Saladin will Belehrung über die Wahrheit der Religionen, nicht über ihre geschichtliche Entstehung. Demgemäß ist nur das tertium comparationis zu deuten: Wie die Söhne die drei Ringe „aus lieber Hand" empfangen, so empfangen auch die Anhänger der positiven Religionen ihre Religion „aus lieber Hand"; so wenig dort die Herkunft „aus lieber Hand" etwas für die Echtheit der Ringe, so wenig beweist sie hier etwas für die Wahrheit der Religionen.[1]

---

[1] Folgende Geschichte der Religionen sieht Kettner in der Parabel dargestellt: Das älteste Volk erhielt seine Urreligion (die Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts) direkt aus Gottes Hand; aus ihr gehen im Lauf der Geschichte drei Offenbarungsreligionen hervor. Aber diese Deutung läßt sich nicht ohne schwere „Gewaltsamkeiten" — von Kettner (S. 365) selbst so empfunden, doch Lessing in die Schuhe geschoben — durchführen In dem Goldschmied muß er „alle drei Religionsstifter, Moses, Christus und Mohammed, zusammengefaßt" — sehen. Und nun gar der Erblasser! Zwar die an Karikatur grenzende Interpretation von R. Mayr (Beiträge zur Beurteilung G. E. Lessings. 1880. Seite 33), daß dieser Vater, der „in einem Anfall von Schwachsinn die schlimmsten Verwicklungen" anstifte, Gott selbst sei, erneuert er nicht, aber er macht diesen so lebensvoll geschilderten, aus Liebe schwachen Vater zu einem blassen „Exponenten für eine Entwicklungsphase der Menschheit". O nein, der schwache Vater wie der kunstreiche Goldschmied „bedeuten" garnichts, sie sind nur die Menschen, als die der Dichter sie schildert. Auch der älteste erreichbare Vorfahr des schwachen Vaters, der „Mann in Osten", bedeutet natürlich nicht das älteste Volk, welches die Urreligion von Gott erhält,

Diesem Hauptgedanken von der Wertlosigkeit aller historischen Begründung für die Religion entspricht nun auch die Fortsetzung der Parabel, die Nathan jetzt, da er sieht, daß Saladin ihm folgt[2], zu geben wagt. Während bisher Erzählung und Deutung getrennt gegeben wurden, sind sie von jetzt an innig miteinander verflochten. Denn da der Hauptgedanke feststeht, muß sich nun alles einzelne leicht verstehen lassen.

Nathan beginnt nun die Schlußworte seines Märchens zu entwickeln; was er dort mit dem kurzen Satz: „man untersucht, man zankt, man klagt" abgemacht hatte, entfaltet er jetzt in seinen Einzelheiten. Die Besitzer der drei Ringe geraten natürlich miteinander in Streit: Vers 1993 b—2007.

Jeder der Streitenden behauptet gleichmäßig:

erstens, er habe den echten Ring, denn er habe ihn vom Vater geerbt;

zweitens, daher gebühre ihm, das Haupt des Hauses zu werden, dem die beiden andern sich unterordnen müßten;

drittens, dagegen seien die beiden andern Brüder Betrüger, und er müsse sie dafür bestrafen.

Genau so behauptet jede der drei Religionen:

erstens, sie sei die wahre Religion; ihre väterliche Ueberlieferung beweise das;

---

sondern er ist lediglich ein Mensch. Und ebenso ist die „liebe Hand", welche ihm den Ring geschenkt hat, eine menschliche Hand gewesen. Woher der Ring letzten Endes seine geheime Kraft hat und woher er stammt, das weiß das Märchen nicht zu sagen. — Schon Dilthey (S. 131) warnt davor, die einzelnen Züge zu pressen. Wir haben es nicht mit einer Allegorie, sondern mit einer Parabel zu tun.

[2] Saladin bemüht sich jedenfalls eifrig, Nathan zu verstehen. Ob ihm das anfangs gleich in vollem Umfange gelingt, ist allerdings fraglich. Denn es scheint so, als ob er den skeptischen Hintergedanken Nathans noch nicht erkenne; sein unterdrückter bewundernder Ausruf: „Bei dem Lebendigen! Der Mann hat recht, ich muß verstummen!" geht wahrscheinlich auf das scheinbar Beruhigende des Lessingschen Gedankens der doch in Wirklichkeit nichts Beruhigendes an sich hat.

zweitens, ihr gebühre also die herrschende Stellung auf Erden, die andern hätten sich ihr als minderwertig unterzuordnen;

drittens, dagegen seien die anderen Religionen Betrug; dieser Betrug verdiene Strafe.

Der Richter, den die prozessierenden Brüder anrufen, läßt sich nach Kenntnisnahme der Prozeßakten ausführlich vernehmen; ob sein Ausspruch ein wirkliches Urteil ist, mag vorläufig offen bleiben. Zunächst beginnt er damit, ihr Verhalten zu analysieren und den Maßstab, den er anlegt, zu zeigen: Vers 2010—2028a.

Der Maßstab, nach dem zu urteilen ist, ergibt sich aus der Beschaffenheit des echten Ringes. Da es nicht möglich war, durch die Berufung auf ihre Herkunft zu erweisen, welcher der Ringe echt ist, so bleibt nur übrig, auf ihre Wirkung zu achten. Der Träger des echten Ringes nämlich muß daran kenntlich sein, daß die beiden andern Brüder ihn am meisten lieben; denn der echte Ring besitzt ja die Kraft, „beliebt zu machen, vor Gott und Menschen angenehm". Da aber keiner der drei Brüder von den beiden andern geliebt wird, da es vielmehr offenkundig ist, daß sie sich gegenseitig hassen, so hat die Kraft des Ringes versagt. Sie mußte aber deswegen versagen, weil keiner der Ringträger die Bedingung erfüllte, welche die Voraussetzung für das Eintreten der Wirkung war. Keiner von ihnen nämlich hat sein Augenmerk darauf gerichtet, vor Gott und Menschen angenehm zu werden, sondern jeder war nur darauf bedacht, selbst die Herrenstellung zu erringen, den andern als Betrüger zu entlarven und Rache für diesen Betrug zu nehmen. Daher ist für sie jeder Ring wertlos, auch der echteste wäre es.

Die Schuld liegt also nicht an den Ringen, sondern an der Gesinnung ihrer Träger. Träte an die Stelle des leidenschaftlichen Egoismus das Streben, vor Gott und Menschen angenehm zu werden, so würde sich bald eine entsprechende Wirkung einstellen müssen.

Ebenso bei den Religionen; keine der positiven Religionen hat die Aufgabe, die andere zu bekämpfen und zu verdammen; derartiges führt nur zu Glaubenshaß und Verhärtung der Gemüter. Religionen aber, die in ihren Anhängern solche Wirkungen hervorbringen, sind falsch. Ihre Aufgabe müßte es vielmehr sein, ihren Anhängern das Ziel, daß sie vor Gott und Menschen angenehm werden sollen, als einziges vor Augen zu halten.

Ist so der Hauptfehler an allen positiven Religionen, daß nämlich jede verächtlich auf die andere herabsieht und infolgedessen in ihren Anhängern Ueberhebung und alle damit zusammenhängenden unliebenswürdigen Eigenschaften großzieht, aufgedeckt, so ist damit schon die Basis gegeben für den Rat, welchen der Richter unter Aussetzung eines offiziellen Urteilsspruches den streitenden Brüdern nunmehr erteilt: Vers 2029 bis 2054a.

Hier ist die Sache nun so durchsichtig, daß die Deutung ohne weitere Vermittlung sich aufdrängt. Es ist völlig anders als die Söhne es erwartet haben, geradezu umgekehrt: nicht der Besitz des echten Ringes verleiht dem Besitzer Wert, sondern die Gesinnung des Besitzers verleiht auch dem Stein einen Affektionswert, den er an und für sich nicht hat. Und nicht die Zugehörigkeit zu einer objektiven Religion verleiht dem Bekenner dieser Religion Wert, sondern seine Gesinnung verleiht der positiven Religion einen Wert, den sie an und für sich nicht hat. Es kommt also alles auf die einzelnen Menschen, nichts auf die positiven Religionen als geschlossene Größen an. Ein Mohammedaner, der vermöge seiner Gesinnung vor Gott und Menschen angenehmer ist als ein Christ oder Jude, hat seine positive Religion durch sein subjektives Verhalten zur wahren Religion gemacht. In unserer Sprechweise könnten wir sagen: die positiven Religionen können die Stätte werden, wo sich die subjektive Religion entfaltet; ihr Wert hängt dann aber nicht an den objektiven Kennzeichen der betreffenden Religionsgemeinschaft, sondern an dem subjektiv Religiösen. Das Bekenntnis zu einer objektiven Religion ohne Religiosität ist wertlos.

Damit ist schon erkannt, daß das Verweisen auf eine späte Zukunft — über „tausend tausend Jahre" — kein Verzicht auf das Urteil ist. Das Urteil liegt vielmehr sehr deutlich zwischen den Zeilen. Kommt nämlich alles auf das Maß von Religiosität an, das der einzelne sein eigen nennt, so wird dadurch der Streit um die Wahrheit der objektiven Religionen völlig sinnlos; der Kampf der Religionen löst sich auf in einen friedlichen Wetteifer aller ihrer Anhänger, die nur ein Ziel ihres religiösen Lebens kennen: vor Gott und Menschen angenehm zu werden. Ist aber kein Hader mehr vorhanden, so auch niemand, welcher den Richter anrufen könnte. In „tausend, tausend Jahren" ist niemand mehr so töricht, daß er um die Wahrheit der positiven Religionen stritte. Vielleicht gibt es dann die drei positiven Religionen Judentum, Christentum, Islam gar nicht mehr; aber wenn es sie noch geben sollte, so sind sie doch nichts Trennendes mehr, das die Menschen hindern könnte, sich als eine einzige Gemeinschaft zu fühlen, in der die Religiosität herrscht, welche der Natur des Menschen überall in derselben Weise gemäß ist.

4. Aber jener Stein mit der geheimnisvollen Kraft? — Aus allem Gesagten geht mit hinlänglicher Klarheit hervor: Der Stein mit der Wundermacht gehört lediglich dem Märchen an; und selbst innerhalb des Märchens wirkt er nur, wenn eine sittliche Bedingung erfüllt ist; an eine automatische, von ihm objektiv ausgehende Wirksamkeit zu glauben, wäre Aberglaube. Selbstverständlich[1] können auch Menschen ohne Ring

[1] Tatsächlich ist also die Einführung des Steins in die Parabel eine Finte. Die Anhänger einer positiven Religion werden sich dabei beruhigen, daß ihrem „Ring" doch geheimnisvolle Kräfte zugeschrieben werden, die weiter Denkenden werden erkennen, daß diesem „Ring" keine besonderen Kräfte innewohnen. Daher erklärt es sich, daß dem Dichter die Vollendung gerade der Parabel „am sauersten geworden" ist, daher auch das Schwebende im Ausdruck gerade an den prinzipiell wichtigen Stellen. Richtet sich — zu Anfang — die „Zuversicht" darauf, daß der Mensch gerade durch den Ring vor Gott und Menschen angenehm wird? oder könnte er auch durch die Zuversicht, vor Gott und Menschen angenehm zu werden, ohne Ring dies Ziel erreichen? Und am

vor Gott und Menschen angenehm werden, wenn sie nur ihr ringloses Dasein in der Zuversicht führen, daß sie dadurch vor Gott und Menschen angenehm werden. Auch Menschen ohne Zugehörigkeit zu einer positiven Religion kann es also geben. Ihnen wird die Zukunft gehören.

So ist denn die Ringparabel eine Weissagung auf die kommende Menschheitsreligion, welche die positiven Religionen überwinden wird. Der Inhalt dieser Religion ist in den Schlußworten auch bereits kurz angedeutet; Liebe, Sanftmut, herzliche Verträglichkeit, Wohltun und innigste Ergebenheit in Gott werden als ihre Kennzeichen genannt.

5. Die Lehre der Parabel von der künftigen Antiquierung der drei positiven Religionen muß sich natürlich im Drama bereits praktisch geltend machen, sie darf nicht abstrakte Theorie bleiben. Recha ist ihre Verkörperung.

Denn welcher Religion gehört sie, die zu allen drei Religionen in Beziehung steht, eigentlich an?

Sie ist die Tochter eines aus äußerem Anlaß zum Christentum übergetretenen Mohammedaners und die Nichte des religiösen Oberhauptes der islamitischen Welt, allerdings selbst nicht Mohammedanerin; und so kann der Islam sie nicht für sich in Anspruch nehmen. Sie selbst ist getauft und damit Christin geworden. Aber tatsächlich ist sie trotz des character indelebilis des Taufsakraments keine Christin. Sonst brauchte sich Daja nicht so viel Mühe zu geben, sie zum Christentum hinüberzuziehen; auch weiß sie selbst nichts davon, daß sie getauft ist (III, 10). Also wird sie wohl die Religion ihres geistigen Vaters teilen und Jüdin sein. Dazu stimmt, daß Nathan sie ohne Schweinefleisch hat aufwachsen lassen (IV, 4) und daß der Tempelherr sie schlechthin als Judenmädchen

---

Schluß: welches Objekt hat die Liebe, der man nacheifern soll? Wie macht man es, der etwas problematischen Kraft des Steins zu Hilfe zu kommen? Tatsächlich also ist der Ring, so sehr er als Hauptsache erscheint, doch völlig Nebensache. — Vgl. den Schatz in Bürgers Fabel „Die Schatzgräber".

betrachtet (I, 5; III, 8), dafür gilt sie offenbar bei allen Bekannten in Jerusalem.

Da sie aber gerade des Juden Nathan Pflegetochter ist, so hat es mit ihrem Judentum eine eigene Bewandtnis: sie ist sein Geschöpf, das Werk des Künstlers,

> der in dem hingeworfnen Blocke,
> Die göttliche Gestalt sich dachte, die
> Er dargestellt (V, 3).

Recha ist also, was Nathan aus dem Rohstoff ihrer Seele als überlegener Bildner gemacht hat. Und was das ist, wird mit klaren Worten gesagt. Nathan hat in ihre Seele den „Samen der Vernunft" gestreut und nicht bloß, wie bei ihm ja selbstverständlich, das „Unkraut" der christlichen, sondern auch das Unkraut der jüdischen[1] Glaubenslehren von ihr ferngehalten. Ihr Judentum ist also nur Schein, nur eine von Nathan für angemessen gehaltene Akkommodation an ihre Umgebung. Es ist also eine ganz richtige Umschreibung des vorliegenden Tatbestandes, wenn der Tempelherr (IV, 2) sagt, ihr Vater habe

> das Mädchen nicht sowohl in seinem als
> Vielmehr in keinem Glauben[2] auferzogen
> Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger
> Gelehrt, als der Vernunft genügt.

Daß man daher nicht recht weiß, ob „sie sei Christin oder Jüdin oder keines" (V, 5), erscheint ihm — im Sinne des Dichters mit Recht — als ein Vorzug, und er hofft, sie werde auch imstande sein, ihm zu folgen, wenn er selbst zum Islam übertreten oder doch die Maske des Islam anlegen sollte. Denn gerade weil sie keinem der drei Glauben angehört, ist sie fähig, „jedes Glaubens Zierde" (IV, 7) zu werden. Und während Nathan selbst sich erst allmählich über seinen alten

---

[1] Als Beispiel wird uns in der Unterredung mit dem Tempelherren (III, 2) mitgeteilt, daß sie die jüdische Offenbarungsgeschichte ablehnt.

[2] Vgl. dazu Reimarus' Sprachgebrauch, nach dem die „vernünftigen Verehrer Gottes" sich von den Anhängern anderer Religionen dadurch unterscheiden, daß sie „nichts glauben", nämlich nichts „Positives".

Glauben hat hinausarbeiten müssen, steht Recha von vornherein „über" jeder positiven Religion. Daher bedeutet ihr Dasein bereits einen Schritt über Nathan hinaus. Sie ist die erste Repräsentantin der neuen Menschheit, völlig unbehindert durch die Schranken irgend einer positiven Religion.

Zwischen denen aber, die noch in den Schranken der positiven Religionen aufgewachsen sind, aber nachträglich die Menschheitsreligion in sich aufgenommen haben, fällt selbstverständlich alles Trennende. Das tritt nicht bloß in der Schlußszene des Dramas zu Tage, in der aus dem Christentum, Judentum und Islam stammende Menschen sich zu einer Gesinnungsgemeinschaft verbinden, auch vorher kommt es fast zu einer Ehe zwischen Christ und Jüdin, einer Verbindung, die ihrer Idee nach nur zwischen Gleichartigem vollzogen werden kann. Zu Lessings Zeit war in Deutschland solche Ehe nicht gestattet, der erste deutsche Staat, der sie zuließ, war Sachsen-Weimar (1823) — unter Goethes[1] grollendem Protest. Und was das ist, was alle Menschenmäkelei unter ihnen ausschließt und sie innerlich zusammenführt, besagt das eine Wort, das durch das Drama tönt, das Wort: Mensch.

Wegen dieser Stellung zu den positiven Religionen wird der „Nathan" in der Regel als das Drama der Toleranz bezeichnet. Aber das bisher Entwickelte zeigt, daß dieser Begriff hier tatsächlich nicht mehr paßt. Toleranz bedeutet im Sinne des Deismus (vgl. Reimarus) die Erfüllung der Forderung, daß den „vernünftigen Verehrern Gottes" wie den Angehörigen fremder Religionsgemeinschaften von der in dem betreffenden Staate herrschenden positiven Religion religiöse und bürgerliche Duldung gewährt wird. Im „Nathan" aber liegt die Sache ganz anders. Denn hier sind ja die (aufgeklärten) Glieder verschiedener Religionsgemeinschaften in Wirklichkeit Anhänger derselben menschheitlichen Religion, sie sind sich wesensgleich

[1] Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller 23. September 1823: „Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden durch ein solch skandalöses Gesetz untergraben."

und haben daher aneinander gar nichts mehr zu tolerieren. Denn im Ernst kann von Toleranz doch nur da geredet werden, wo Anhänger verschiedener Religionen verschiedenen Religionslehren folgen und wo daher gegenseitiges Ertragen wirkliche Ueberwindung kostet. Das ist unter den aufgeklärten Menschen des „Nathan" nicht der Fall. Und in dem Verhältnis der Anhänger dieser Menschentumsreligion zu den Bekennern der positiven Religionen hat sich das Blatt völlig gewandt. Während früher diese die Herrschaft hatten und jene unterdrückt waren, ist im „Nathan" die Menschheitsreligion zum Siege gelangt. Milde herablassend gewähren ihre Anhänger den beschränkten Bekennern der positiven Religionen (Daja) Duldung,[1] in dem überlegenen Bewußtsein, daß diese Armen ja nichts für ihre Beschränktheit können — Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Wo aber ein Anhänger einer positiven Religion durch Fanatismus gemeingefährlich zu werden droht (Patriarch), da weiß der aufgeklärte Fürst, der die politische Macht in starken Händen trägt, ihn zu bändigen.

3.

Es zeigt sich also, daß das praktische Verhalten der Personen des Dramas nur von ihrer Zugehörigkeit zu jener Humanitätsreligion aus zu verstehen ist. Das ist eine wertvolle Bestätigung dafür, daß die Ringparabel richtig gedeutet ist.

Die Ringparabel selbst ist gleichsam der Becher, in dem Lessing den Trank seiner menschheitlichen Religion darbietet, aber ihm fehlt noch der Inhalt. In den Worten des mahnenden Richters zwar ist er angedeutet, doch eben nur angedeutet. Ihn voll zu entfalten, muß das ganze Stück dienen, dazu ist es ja von Lessing gedichtet. Doch sind es innerhalb des Dramas wieder zwei Szenen, in denen der religiöse Gehalt des Dramas sich besonders konzentriert: I. 2 und IV. 7.

---

[1] Goethe, Maximen und Reflexionen 538: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen".

I.

1. In der ersten dieser Szenen gibt der Wunderglaube, den Rechas Phantasie hervorgebracht hat, Anlaß zur Entwicklung wichtiger Gedanken. Recha nämlich ist in Gefahr gewesen, bei dem Brande ihres Hauses den Tod in den Flammen zu finden, nur ein gerade des Weges kommender, vom Tode begnadigter Tempelherr hat sie gerettet. Begreiflicher Weise hat dies Erlebnis sie in den Tiefen ihres Wesens erschüttert und es zittert noch lange in ihr nach. In der schwärmerisch erregten Phantasie des jungen Mädchens wird der weißmäntelige Tempelritter zu einem Engel, der die Bedrohte auf seinem weißen Fittich aus den Flammen heraus getragen hat, und so verwandelt sich ihr die ganz natürlich verlaufene Errettung aus Lebensgefahr unter der Hand in ein richtiges Wunder, durch das Gott selbst eigenhändig zu ihren Gunsten in den Gang des Weltgeschehens eingegriffen hat.

2. Es ist selbstverständlich, daß Lessing diese Engelschwärmerei, die für den Gang der Handlung durchaus entbehrlich ist und auch insofern nicht ganz eines Anfluges von — allerdings wohl unbeabsichtigter — Komik entbehrt, als ja dieser „Engel" im Unterschied von der sonstigen Daja wie Recha bekannten Gepflogenheit dieser Wesen tagelang menschlichen Augen sichtbar unter den Palmen Jerusalems spazieren gegangen ist, nicht bloß zur Charakeristik Rechas, zu der sie doch nicht so ganz passen will, schuf, sondern daß er damit ganz bestimmte lehrhafte Zwecke verfolgte. Drei Lehren sind es, die er entwickelt; denn daß es keine Wunder gibt, ist für Lessing mehr selbstverständliche Voraussetzung als besondere (vierte) Lehre.

Zunächst gibt er dadurch, daß er die Genesis eines Wunders vor unsern Augen darstellt, den Aufklärern die vernehmliche Lehre: Seht, so entstehen Wundergeschichten, durch harmlose Schwärmerei erregter Gemüter, nicht durch kühl berechnenden Betrug hinterlistiger Priester. Lessing ist der erste, der diese Erklärung der Wunder auf die Hauptwunder des Christentums anwendet: schon in den Schlußworten der Schrift über

den „Beweis des Geistes und der Kraft“ deutet er an, daß die Erzählung von der Auferstehung Sage sei und hier im „Nathan“ gibt er die generelle Erklärung der Sagen über Jesus Christus: die andächtige Verehrung der dankbaren Menschheit schuf sie.[1] Man denke an die höhnische und bitterböse Kritik eines Reimarus und man kann den Fortschritt mit Händen greifen.

Zweitens steckt allerdings in dieser Erklärung des Wunderglaubens zugleich eine sehr bestimmte Kritik seines Wertes: er sei eine nutzlose Wucherpflanze. Doch nicht bloß nutzlos; denn da sie zu ihrem Wachstum Kraft braucht, so entzieht sie diese Kraft dem Wachstum anderer Pflanzen, denen sie sonst zugute käme. So schießt seit jenem Ereignis bei Recha alle Kraft in ihre Schwärmerei, ihre Aktivität wird dadurch lahm gelegt und sie vergißt, auch nur daran zu denken, ob sie nicht ihrem „Engel“ auf irgend eine praktische Weise hätte ihren Dank betätigen können.

Im Hintergrund ruhen auch hier bestimmte christlich-religiöse Stimmungen, die von Lessing getroffen werden sollen. Recha wähnt sich von einem Engel, den Gott eigens um ihretwillen vom Himmel herabgesandt habe, vom Tode gerettet; ebenso wähnen sich, das ist die deutliche Parallele, die Christen durch den Sohn Gottes, der eigens um ihretwillen vom Himmel herniederstieg, vom ewigen Tode gerettet. Denn sie wollen aus falschem Stolz ihr religiöses Heil nicht einem Menschen, sondern nur einem höheren Wesen verdanken[2], wie auch der eiserne Topf nicht mit eiserner, sondern mit silberner Zange aus der Glut geholt sein will.

Das Verhängnisvolle ist nun, daß diese religiöse Schwärmerei — ganz wie Rechas Engelsschwärmerei — die Aktivität lähmt. Denn da sie sich auf übermenschliche Wesen richtet,

---

[1] Vgl. Goethe: Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.

[2] Nathan zu Daja:

Dein „Sich Gott um so viel näher fühlen“
Ist Unsinn oder Gotteslästerung.

hat sie kein Objekt, demgegenüber sie sich praktisch betätigen könnte. Man kann zu Christus „seufzen, beten", kann „in Entzückung über ihn zerschmelzen", ihm die herrlichsten Lieder singen und vielerlei Derartiges treiben, aber man kann ihm seine Dankbarkeit nicht tätig beweisen. Dies Gebaren ist darum doppelt verführerisch, weil die, die solches tun, meist gar nicht merken, daß sie damit in Wirklichkeit gar nichts tun, und darum besonders genußreich, weil sich die schwärmerischen Nichtstuer noch dadurch gehoben fühlen, daß sie auf solche, welche diese Andächtelei nicht mitmachen, als auf Minderwertige verächtlich herabsehen. Wahrlich, eine höchst bequeme Art der Frömmigkeit, diese Christusverehrung! Ihr vor allem gilt das Wort:

Begreifst du aber,
Wieviel andächtig schwärmen leichter als
Gut handeln ist? Wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur – ist er zu zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?

Die Lehre ist also: Religion gibt sich nicht in schwärmerischem Kultus[1] überirdischer Himmelswesen kund, sondern im „gut Handeln", in der bereitwilligen und freiwilligen Förderung der Mitmenschen. —

Die dritte Lehre ist direkt religiöser Art. Sie wehrt den Vorwurf ab, daß die Leugnung direkter Wunderhülfe durch Gott irreligiös sei, und entscheidet sich in der alten Streitfrage, was Gottes würdiger sei: „beliebiges unmittelbares Eingreifen in den Weltverlauf oder eine solche Anordnung des Weltgeschehens, daß ein Eingreifen unnötig ist" — für das letztere. Denn gerade dies, daß nie ein Eingreifen Gottes nötig ist, ist in Wirklichkeit das Wunderbare:

Der Wunder höchstes ist,
Daß uns die wahren echten Wunder so
Alltäglich werden können, werden sollen.

---

[1] Wieder ist ein Vergleich mit dem Klopstockschen Messias-Kultus sehr lehrreich.

Vor diesem Gewöhnlich-Wunderbaren muß sich der Mensch in Ehrfurcht beugen. Denn er erkennt, daß das Weltgeschehen nicht so ablaufen könnte, wenn nicht eine Kraft da wäre, die alles zum Ziele lenkt: die Vorsehung.[1]

3. Die Vorsehung, die wir vom Deismus hinreichend kennen, leitet nun auch, ohne irgend ein wunderbares Eingreifen, durch einfache Kausalität die verwickelte Familiengeschichte des Dramas zu einem befriedigenden Abschluß, sie beherrscht tatsächlich das ganze Drama.

Ihr Walten sowohl wie ihre charakteristische Eigentümlichkeit, daß sie die von ihr Geleiteten gern auf Wegen führt, „die der Kluge von selbst nicht leicht betreten würde" (III, 10), sind im Drama auf Schritt und Tritt zu verspüren.

Zu der Begnadigung des Tempelherren durch Saladin muß erst noch dessen Vergeßlichkeit hinzukommen, ehe der Tempelherr, der nicht weiß, wozu er da ist, in Jerusalem gelangweilt herumschlendernd gerade zum Brande hinzukommen und Recha aus den Flammen herausholen kann. Des Ritters Empörung über Nathan hetzt den blutgierigen Patriarchen auf des Juden Spur, aber sie hat auch die Berührung des vom Patriarchen auf Späherdienste ausgesandten Klosterbruders und so die Entdeckung der Verwandtschaft und das friedliche Ende zur Folge. Saladin endlich kommt zu seinem neuen Freunde dadurch, daß er Geld von ihm erpressen will. Auf so verwickelten, nicht immer von Schmerz freien Wegen, weiß die Vorsehung die Geschichte zum glücklichen Ende zu führen. In der letzten Szene müssen sich daher alle gerührt in die Arme sinken: erst fällt der Tempelherr seiner Schwester um den Hals, dann umarmen beide Nathan, dann rennt Saladin in ihre Umarmung und „unter stummer Wiederholung allseitiger Umarmungen", an denen jetzt auch Sittah ihren Anteil erhält, sinkt schließlich der Vorhang vor dieser Familie vollkommener und demgemäß glückseliger Menschen.

[1] In Lessings Sprache: Die „Vorsicht", Nathan 2286. 3077.

Diesem Schluß von Lessings „Nathan“ würde Reimarus lebhaftesten Beifall klatschen: die Vorsehung sorgt für das Glück der lebendigen Wesen, besonders der Menschen.

II.

1. Hier entdecken wir eine bisher verborgene Nachwirkung des Deismus: mit dem Vorsehungsglauben ist auch bei Lessing noch etwas von dem Eudämonismus verbunden, der sich bei Reimarus so platt und beherrschend in den Vordergrund drängte. So stark wie dort, ist er bei Lessing nicht ausgeprägt, aber es ist doch auch zweifellos ein Stück von Lessings Gesamtanschauung.[1]

Daß es zum Schluß allen so gut geht, ist ja doch auch bei Lessing kein Zufall; es sind lauter so außerordentlich gute Menschen, die es verdienen, daß es ihnen gut geht. Als „verklärte Heiterkeit“ hat man[2] die Stimmung charakterisiert, die über dem Drama ausgegossen ist. Sehr gut. Es fragt sich aber, ob das für ein religiöses Drama ein Vorzug ist. Die Klarheit und Heiterkeit, die von Nathan ausgeht, ergreift alle Menschen, die in die Sphäre seines Einflusses geraten und reißt sie mit sich fort: „Das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternis hat's sofort begriffen“, ein ernsthafter Konflikt zwischen Licht und Finsternis kann überhaupt gar nicht zustande kommen. Entspricht es wirklich der Wahrheit des Lebens, daß die religiöse Vernunft sich kampflos durchsetzt? Hat nicht vielmehr eine andere Stimme recht, die da sagt: „Das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis hat's

---

[1] Hamburgische Dramaturgie, 79. Stück: „Das Ganze dieses sterblichen Schöpfers (des Dichters) sollte ein Schatten vom Ganzen des ewigen Schöpfers sein, sollte uns an den Gedanken gewöhnen: wie sich in ihm alles zum Besten auflöst, werde es auch in jenem geschehen“. Der Vater der eudämonistischen Teleologie ist Leibniz.

[2] Dilthey, 128. — Aehnlich D. Fr. Strauß, Gesammelte Schriften, Bd. II, 1876, S. 79: „Diese Grundstimmung ist die Selbst- und Siegesgewißheit der Vernunft, das heitere Licht, daß jede Wolke in sich verzehrt, keine sich zum verderblichen Gewitter zusammenballen läßt“.

nicht begriffen"? Müßte auf diesen Ton nicht auch „Nathan der Weise" gestimmt sein?

Daß dem „Nathan" dieser tragisch-heroische Grundton fehlt, das ist tatsächlich — vom religiösen Standpunkt aus gesehen — seine Schwäche. Im schwersten Leiden für seinen Glauben, im Zusammenbruch seiner Kräfte, ja im physischen Untergang ihres Verkünders müßten wir die Religion der Humanität siegreich sehen. Denn „die Welt hat wollen in Schmerzen erlöst sein",[1] nicht in „verklärter Heiterkeit"; die Aufklärung aber, und mit ihr hier Lessing, preist selig, die da nicht Leid tragen. Das ist ja auch viel verständiger!

Man könnte dagegen einwenden, auch Nathan habe Schmerzen erlitten. Gewiß, ihm sind seine Frau und sieben Kinder von fanatischen Christen getötet. Aber — und das ist das Entscheidende — dies Leid steht in keinem organischen Zusammenhang mit der Betätigung seiner menschheitlichen Religiosität, ist keine Folge davon. Es muß also dabei bleiben: dieser religiösen Dichtung fehlt zur vollen Größe die tragische Tiefe. Nur bei einer der Personen des Dramas findet sich ein Ansatz zu herberer Lebensauffassung, bei dem Derwisch Al Hafi. Aber obwohl Lessing gerade hier viel Erinnerung an sein früheres tapferes Schriftstellerleben zu Gebote stand, machte er nur eine humoristische Figur aus ihm. Nicht einmal des Derwischs goldene Worte (II, 9)

Der wahre Bettler ist
Doch einzig und allein der wahre König

wagte er ernst zu nehmen.

Daß aber der tragische Ton dieser Dichtung fehlt und fehlen mußte, ist dadurch bedingt, daß nach dem Glauben der Aufklärungszeit, dem Lessing hier sich anschließt, dem aufgeklärten und tugendhaften Weisen auch das Glück folgt. Während Schiller vom Glück singt:

Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick,
Nicht dem Guten gehöret die Erde,

[1] Enrika von Handel-Mazetti, Jesse und Maria (letzter Satz). — Vgl. dazu die Bedenken, die Schiller in der Abhandlung über „naive und sentimentalische Dichtung" gegen den „Nathan" geltend macht.

gehören im „Nathan“ Tugend und Glück zusammen. Wir finden hier tatsächlich, wie befremdlich das auch zuerst scheinen mag, den nackten Lohngedanken ausgesprochen. Als Recha um das Leben des Tempelherrn, ob er inzwischen etwa krank geworden sei, in Angst gerät, tröstet sie ihr Vater, der weise Nathan: der Ritter müsse am Leben und auch gesund geblieben sein, denn „Gott lohnt Gutes, hier getan, auch hier noch“ (I, 2). So steht es schwarz auf weiß gedruckt. Und zwar läßt der Zusammenhang an dieser Stelle nicht den mindesten Zweifel darüber, daß dieser von Gott gewährte Lohn ein sinnlicher ist, nämlich körperliche Gesundheit als Lohn für die Lebensrettung.

Es ist das, historisch betrachtet, weiter nichts als die Erneuerung der alten jüdischen Vergeltungslehre, die im Christentum glücklich prinzipiell überwunden war. Und so stark ist ihre Herrschaft in der behaglich bürgerlichen Gesellschaft der Aufklärungszeit, daß auch Lessing sich ihr nicht hat entziehen können. — Eigentümlicher Weise hindert das nicht, daß Lessing anderwärts, in der „Erziehung des Menschengeschlechts“, ziemlich geringschätzig auf die Lehre von der irdischen Vergeltung im Alten Testament und die von der jenseitigen Vergeltung im Neuen Testament herabsieht. Das Recht dazu verschafft er sich dadurch, daß er die Aussicht auf Lohn für Juden und Christen als Motiv zur Sittlichkeit unterschiebt: um des Lohnes willen seien sie fromm geworden. Tatsächlich ist die Sache so, daß für Juden und Christen der Lohn — sei es der irdische, sei es der himmlische —, genau wie für Lessing, nicht als Motiv zum sittlichen Handeln gilt, sondern als Folge. Die Erhebung des Lohnes zum Motiv des Handelns ist erst der eudämonistischen Aufklärung vorbehalten geblieben. Es scheint, daß die Aufklärung hier, wie der canis a non canendo, ihren Namen verdient, weil sie sich über sich selbst nicht klar war.

Wenn also Lessing in dieser Beziehung stark unter dem Einfluß des Zeitgeistes steht, so macht er sich doch wenigstens darin von ihm los, daß er die Aussicht auf Lohn nicht mehr als Motiv zum sittlichen Handeln gelten läßt. Der Zusammenhang zwischen Tugend und Glück ist lediglich der, daß das

erste die Folge des zweiten ist. Dem Satz in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§ 83), daß „der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind“, tritt im „Nathan“ also der andere zur Seite, daß dem Guten, welches rein um des Guten willen ohne jedes Schielen nach Lohn vollbracht wird, doch sicher ein Lohn folgt. Wieso allerdings die körperliche Gesundheit, welche der Tempelherr als Lohn für die Rettung Rechas aus dem Feuer zu betrachten hat, kein „willkürlicher“ Lohn ist, läßt sich nicht erkennen. Vielmehr ist die hier vollzogene Zusammenkoppelung ethischen Handelns und sinnlichen Glückes, ohne daß sich ein innerer Zusammenhang erkennen ließe, als prinzipiell verfehlt zu betrachten. Bei Lessing selbst findet sich nun auch bereits ein bedeutsamer Ansatz zur Ueberwindung dieser äußerlichen Betrachtung. In Lessings Faustfragment[1] wird es Faust, der eine äußere Strafe für sein Sündigen nicht sieht und nicht sehen kann, weil ihn keine getroffen hat, von dem sechsten Geist zum Bewußtsein gebracht, daß es eine viel wichtigere Folge des Sündigens gibt, als es irgend eine sinnenfällige Strafe sein könnte, nämlich die Befestigung im Bösen. Der Lohn der Sünde ist neue Sünde, das ist die Rache, die Gott über den Sünder verhängt hat; und die Befestigung im Guten ist der Lohn des Guten. Schade, daß Lessing diesen Gedanken nicht im „Nathan“ verwertet hat, wir

---

[1] Hempel XI, Teil II, S. 598:

Faust: Sage, wie schnell bist du?

6. Geist: So schnell, als die Rache des Rächers.

Faust: Des Rächers? Welches Rächers?

6. Geist: Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der sich allein die Rache vorbehielt . . .

Faust: . . . Schnell sagst du, wie die Rache des — bald hätte ich ihn genennt! — Nein, er werde nicht unter uns genennt! — Schnell wäre seine Rache? Schnell? — Und ich lebe noch? Und ich sündige noch?

6. Geist: Daß er dich noch sündigen läßt, ist schon Rache!

verzichteten dafür gern auf die als Tugendlohn zu betrachtenden Millionen Nathans.

2. Damit haben wir bereits begonnen, uns den ethischen Anschauungen des „Nathan", die ja von der Religion sachlich untrennbar sind, zuzuwenden. Auch hier ist Lessing nur von der Aufklärungszeit aus zu begreifen. Sie hatte mit Entrüstung das alte christliche Dogma von der Erbsünde zum Gerümpel geworfen und statt dessen mit Rührung das Dogma von der natürlichen Güte des Menschen entdeckt und es mit Pathos verkündet. Auch im Nathan, dem hohen Lied des reinen Menschentums, wird die sittliche Würde und Güte des Menschen auf den Leuchter gestellt. Die Menschen des Dramas sind — mit einer Ausnahme — ja alle so gut und sie bescheinigen sich ihre Güte oft genug gegenseitig. Vor allem hallt das ganze Stück, von Anfang bis zu Ende, wider von dem Ruhme der Tugend Nathans. Er selbst rühmt sich, daß er den Besitz Rechas der „Tugend" verdanke und Daja sagt ihm ins Gesicht:

Wer zweifelt, Nathan, daß ihr nicht
Die Ehrlichkeit, die Großmut selber seid?

So fängt es in der ersten Szene an, so geht es im Drama weiter und so heißt es auch am Schluß bewundernd zu Recha:

O, was ist dein Vater für ein Mann! (V, 6).

Außer den Fremden beteiligt sich auch seine eigene Tochter daran: sie läßt sich nicht bloß das Lob ihrer engelgleichen Tugend gefallen, sondern rühmt nun auch ihrerseits ihren Vater. Die Stellen lassen sich beliebig vermehren[1].

Dies Betonen der Tugend ist doch reichlich aufdringlich. Der Sinn davon ist der, daß diese Tugendhaftigkeit nichts Singuläres ist, daß die Menschen sich alle dazu entwickeln können; Nathan weiß ja, „daß alle Länder gute Menschen tragen". Zwar macht er die Einschränkung, daß vollkommene Güte unter den Menschen selten sei:

Der große Baum braucht überall viel Boden,
Und mehrere, zu nah gepflanzt, zerschlagen
Sich nur die Aeste. Mittelgut, wie wir,
Find't sich hingegen überall in Menge. (II, 5).

[1] vgl. Kettner, S. 338.

Aber wenn auch hier hervorgehoben ist, daß die Güte oft nur eine mittelmäßige ist, so liegt tatsächlich im ganzen Stück der Ton doch durchaus auf dem „gut“ und nicht auf dem „mittelgut“. Ja, auch an jener Stelle ist der Leser nicht recht geneigt, Nathan Glauben zu schenken, er möchte ihm, wenn er die Worte „mittelgut wie wir“ ausspricht, lieber zurufen: „Nur keine falsche Bescheidenheit, du bist ja weit mehr als mittelgut“, und fühlt sich dann berechtigt, das Prädikat „mittelgut“ in demselben Sinn auf sich anzuwenden, wie es auf Nathan angewandt wird, als Verschleierung des Prädikates „recht gut“.

An einer Stelle erfahren wir auch, wie der Mensch zu dieser Güte gelangt. Recha, die es natürlich von Nathan hat und darum als authentische Interpretin Lessingscher Gedanken zu respektieren ist, bewundert an Tante Sittah:

> Sie ist so schlecht und recht, so unverkünstelt,
> So ganz sich selbst nur ähnlich.

Dies also ist das Geheimnis der Menschenbildung: man lasse den Menschen sich ungehindert entfalten, dann wird er gut. Tritt aber Fremdes von außen in den Menschen ein, werden ihm z. B. naturwidrige, künstliche Religionslehren auferlegt, so ist er gefährdet; hat diese Unnatur erst einmal in ihm Wurzel geschlagen, dann kann es so weit mit ihm kommen, daß dadurch religiöser Fanatismus in ihm großgezogen wird und dieser alle natürliche Güte in ihm erstickt — der Mensch ist verloren. Darum ist mit Notwendigkeit der einzige wirklich böse Mensch ein Priester; er ist der Natur am fernsten, der Hölle am nächsten.

In all dem tritt eine auffallende Ueberschätzung der natürlichen Güte des Menschen zu Tage. Das erklärt sich — wie schon gesagt — historisch aus dem Einfluß des Zeitgeistes, der Sache nach aber erklärt es sich daraus, daß diesem Pochen auf das gute Handeln die prinzipielle Unterscheidung zwischen der zwar legalen, aber aus böser Gesinnung stammenden und darum trotz des äußeren Scheins bösen und der lediglich aus sittlichen Motiven hervorgehenden und darum allein wirklich

gut zu nennenden Tat[1] fehlt, daß daher alle bloß legalen Handlungen fälschlich als sittlich gut bewertet werden. Legt man diesen strengen Maßstab an die Menschen des Dramas, so zeigt sich, daß sie zum Teil sittlich gar nicht so hochstehend sind, wie sie scheinen. Die Art, wie z. B. Saladin dem Tempelherren das Leben schenkt, ist unethisch durch und durch; eine flüchtige, höchst oberflächliche, fast gedankenlose Regung veranlaßt ihn dazu, es ist eine Tat der Willkür, nicht des guten Willens. Nur daß das Resultat der Sultanslaunen diesmal zufällig ein angenehmes ist, verführt dazu, diese Tat für ethisch zu halten. Saladin merkt gar nicht, welch Widerspruch in seinen Worten liegt, wenn er — sich über sich selbst freuend — ausruft:

Wie aus einer guten Tat,
Gebar sie auch schon bloße Leidenschaft,
Doch so viel andre gute Taten fließen!

Eine Tat aus bloßer Leidenschaft, zu welchem Ergebnis sie auch führen mag, ist nie ethisch gut. Denn eine Handlung hat nie an sich ethischen Wert, als Handlung, sondern immer nur als Produkt der Gesinnung, aus der sie als aus ihrer Quelle geflossen ist.

Dies führt auf den springenden Punkt: die wesentliche Schwäche der ethischen Anschauungen im „Nathan" besteht darin, daß den Handlungen hier Eigenwert zukommt. Die Handlungen sind losgelöst von der Gesinnung, sie stehen den Menschen als etwas Selbständiges gegenüber, und die Menschen freuen sich, wenn sie ihre Taten betrachten, gerührt, was für erstaunliche Leistungen sie doch zu Wege gebracht haben. Und beglückt durch ein so großes Quantum guter Taten zollen sie sich und andern Beifall.

---

[1] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ein Ansatz in dieser Richtung, der aber nicht weiter ausgebildet ist, findet sich schon bei Lessing (Nathan V, 8):

Was du gerettet, ist
Deswegen nicht dein Eigentum. Sonst wär'
Der Räuber, den sein Geiz ins Feuer jagt,
So gut ein Held wie du.

Ja, selbst die innigste und gehaltreichste Szene des ganzen Werkes droht durch diese tugendstolze Werkgerechtigkeit entstellt zu werden. Als Nathan sich anschickt, der frommen Einfalt das heiligste Erlebnis seines Lebens zu enthüllen, da kann er auch nicht anders als mit ausgerecktem Tugendfinger auf die erstaunliche Güte seiner Tat hinzuweisen (IV, 7). Er gerate jetzt in schwere Gefahr, ruft er aus, „wegen einer Tat! — Ah wegen einer Tat!“ und ruhiger fügt er hinzu:

Euch
Allein erzähl' ich sie. Der frommen Einfalt
Allein erzähl' ich sie. Weil die allein
Versteht, was sich der gottergebne Mensch
Für Taten abgewinnen kann.

Auch hier erscheint die Tat losgelöst von der Gesinnung als eine selbständige Leistung, die man sich anquälen kann. Und in Erinnerung an diese Tat ist Nathan noch nachträglich bis zu Tränen gerührt ob seiner Güte. Man denke sich etwa: Winkelried wäre bei dem Versuch, durch Aufopferung seiner selbst seinen Landsleuten zum Siege zu verhelfen, zufällig mit dem Leben davon gekommen und geriete nun beim Erzählen wegen seiner Tat — „ah, wegen einer Tat!“ — in tränenreiche Rührung! Prüft man nun nach, welches denn diese Tat von so erschütterndem Werte ist, so entdeckt man: ein Jude hat die Tochter eines christlichen Freundes, der ihm mehrfach das Leben gerettet hatte, als eigenes angenommen, nachdem andere Christen ihm sein Weib und seine sieben Kinder aus Glaubensfanatismus[1] getötet haben. Ist an dieser aller-

[1] Nathan ist tatsächlich durch die elementarste Dankbarkeit an Rechas Vater gebunden. Daß dieser Sachverhalt bei der Interpretation der Szene stets übersehen wird, ist um so auffallender, als Nathan selbst sich dieser Pflicht der Dankbarkeit nicht bloß höchst lebhaft bewußt ist, sondern das auch sehr deutlich ausspricht.

Nathan: Dem ich so viel, so viel zu danken habe!
Der mehr als einmal mich dem Schwert entrissen!
Klosterbruder: O schön! So werd't Ihr seines Töchterchens
Euch um so lieber angenommen haben.
Nathan: Das könnt Ihr denken.

dings ethischen Tat aber irgend etwas Außerordentliches, das sich der gottergebene Mensch so mühsam „abgewinnen" müßte?

III.

1. Der aus der aufklärerischen Werkgerechtigkeit stammende Begriff des Sich-Abgewinnens droht, sagte ich, die wertvollste Szene zu entstellen. Zum Glück aber bleibt er an der Schwelle stehen und läßt das Innere der Szene unentweiht. Wenn der ganze „Nathan" seinem Motto zufolge ein Tempel ist, in dem die Gottheit wohnt, so treten wir jetzt aus dem Heiligen, in dem wir uns bisher aufgehalten haben, in das Allerheiligste.

Der Patriarch hat den Laienbruder Bonafides ausgeschickt, um auszuspüren, welcher Jude das Verbrechen begangen haben könnte, ein christliches Waisenkind als sein eigenes aufzuziehen, damit er, wenn möglich, Rache dafür an ihm nehmen kann. Der Klosterbruder aber geht geraden Weges zu Nathan, dem er vor 18 Jahren ein Christenmädchen anvertraut hat, warnt ihn und gewinnt sein Vertrauen in dem Maße, daß Nathan ihm das Heiligtum seines Herzens, in das noch niemand einen Blick hatte tun dürfen, bloßlegt: die inneren Kämpfe, die er gerade damals — zur Zeit ihrer ersten Begegnung — durchzumachen hatte.

Nathans damaliges Ringen mit sich selbst verläuft in drei deutlich erkennbaren Stadien.

Zuerst schmettert ihn der fürchterliche Verlust völlig nieder. Und drei Tage lang kann es von ihm wie von der Bürgerschen Lenore heißen:

Er fuhr mit Gottes Vorsehung
Vermessen fort zu hadern.

Denn all seine Wünsche sind durchkreuzt, sein Lebensglück mit eins zerschlagen. Und warum?? Welcher Sinn steckt in diesem Ereignis?! — Er findet ihn nicht. — Welche Güte der göttlichen Vorsehung gibt sich darin kund?? — Es klingt wie Hohn, auch nur darnach zu fragen. Verständlich und — mensch-

lich gesprochen — notwendig ist daher seine Auflehnung gegen diese Macht, die hart und erbarmungslos über seinen Willen zur Tagesordnung übergeht, von deren Güte und Weisheit er nichts, aber auch garnichts wahrnimmt. Sein Wille und der Wille Gottes stehen sich gegenüber — als zwei selbständige, sogar gegnerische Größen.

Wie wird nun die Versöhnung beschrieben?

Allmählich gewinnt die Vernunft, die er nicht kommandiert, sondern die von selbst kommt, wieder Gehör bei ihm und flüstert ihm zu, daß der Glaube an die Vorsehung ja gerade darin besteht, daß man ihr auch da vertraut, wo man sie nicht begreift: „Doch war auch Gottes Ratschluß das". Sie fordert also von ihm Aufgeben des eigenen Willens, Unterwerfung unter den auch unverstandenen Willen Gottes und — als Folge davon — das praktische Eintreten in den Dienst des göttlichen Willens[1] als sein Werkzeug, so daß nur ein Wille noch existiert im Menschen und es heißen kann: ich und der Vater sind eins.

Wie aber dieser innere Umschwung sich vollzieht, wie der göttliche Wille im Menschen Herr wird über den egoistischen Willen, das läßt sich nur andeuten:

> Ich stand und rief zu Gott: Ich will!
> Willst du nur, daß ich will!

Das heißt doch immerhin so viel: der Mensch hat es, ob er seinen Willen auch noch so sehr anstrengt, nicht in der Hand, diesen Vorgang herbeizuführen, er wird durch eine höhere Macht herbeigeführt. Dieser Akt ist letztlich unerforschlich, irrational.[2]

---

[1] So sind die Worte:

> Uebe, was du längst begriffen hast,
> Was sicherlich zu üben schwerer nicht
> Als zu begreifen ist

zu verstehen. Gemeint ist: der Wille Gottes. Der „Wille Gottes" aber ist zunächst rein abstrakt und kann so nicht erfüllt werden; die Schwierigkeit besteht nun darin, in jedem Moment zu wissen, was denn dieser bestimmte Wille Gottes ist, den es zu erfüllen gilt.

[2] Auch bei Kant, dem großen Rationalisten in religiösen Dingen,

Die dritte Stufe der innern Entwicklung zeigt nun den Uebergang von der Gesinnung zur Tat. Die innere Entzweiung ist überwunden, Nathan hadert, obwohl er das Geschehene nicht versteht, nicht mehr mit Gott, sein Eigenwille ist unterworfen, und er ist bereit zu tun, was für ihn jetzt dieser ganz konkrete Wille Gottes sein wird. Er läßt, was dahinten liegt, auf sich beruhn und bekennt sich zu dem, was vor ihm liegt als Aufgabe. Da wird ihm „das Würmchen" Recha gebracht, nun ist der Wille Gottes nichts Abstraktes mehr, sondern ganz bestimmt ist es ihm von der Vorsehung vorgeschrieben, was er zu tun hat, und er gehorcht. Es ist für ihn ganz selbstverständlich, daß er dies hülflose Menschenkind, das noch dazu die Tochter seines Freundes ist, aufnimmt; aus herzlichem innern Antrieb faßt er's in die Arme und dankt Gott für diese Gabe, die er ihm an Stelle der verlorenen Kinder geschenkt hat. Er ist dem tätigen Leben wiedergegeben, und Recha ist das vornehmste Objekt seiner aus der Einheit mit dem göttlichen Willen stammenden Aktivität.

In Nathans Handlung zeigt sich auch nicht mehr der kleinste Rest von mühsamem Sich-Abgewinnen, es findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, daß Nathan hier die „höchste sittliche Aufgabe, die es für den Menschen geben kann, die Feindesliebe", erfüllt.[1] Vielmehr liegt das ganze Schwergewicht der Szene in dem mittelsten der drei Entwicklungsstadien: in dem ergebenen Einswerden mit dem göttlichen Willen. Was folgt, die dankbare Annahme des Kindes als eines neuen Lebensinhaltes hat keinen Eigenwert mehr, es ist der selbst-

---

ist der Umschwung vom Bösen zum Guten, der sich in der Sinnesänderung vollzieht, schlechthin unerklärlich; entsprechend der Ursprung des Bösen.

[1] So Kettner, S. 392. Das Mißverständnis wird weniger durch die Worte Nathans, daß er während seines Rechtens mit Gott „der Christenheit den unversöhnlichen Haß zugeschworen" habe, als durch die Selbstbespiegelung in seiner exorbitanten Tat, die er sich abgewonnen habe, verursacht sein; übrigens hat Kettner das Verdienst, als erster auf die große Bedeutung dieser Szene aufmerksam gemacht zu haben.

verständliche, überwindungslose Ausfluß von Nathans göttlich-menschlichem Willen.

Aber — das ist zuzugeben — Lessing selbst hat das reine Verständnis dieser Szene erschwert durch das Wort, daß Nathan sich diese Tat habe „abgewinnen" müssen. Dadurch ist der Anschein erweckt worden, als sei das Wertvolle wirklich die Tat und nicht vielmehr das, was der Tat im Gemüt vorangeht. Tatsächlich ist hier eine Unstimmigkeit vorhanden; es stehen einfach zwei fremdartige Elemente unausgeglichen und auch feindselig nebeneinander: das aufklärerische Pochen auf die tugendhaften Handlungen, die der Mensch aus eigener Kraft und eigenem freien Willen vollbringt, die daher seine verdienstlichen Leistungen sind, und die Auffassung von der nicht aus eigener Kraft herbeigeführten Gottergebenheit, die den Menschen, aus innerm Zwange zu handeln treibt, ohne daß der geringste Raum für das Rühmen der eigenen Tugendhaftigkeit bliebe.

Wir haben es also mit einem Motiv — dem wertvollsten im ganzen Drama — zu tun, das noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen ist. Um so genauer müssen wir es ins Auge fassen. Die religiöse Lehre, welche die Szene verkündigen will, ist klar zu erkennen: wer wie Nathan dazu gelangt ist, allen Eigenwillen abzulegen und sich dem Willen Gottes zu ergeben, der ist aus dem Stand der Unfreiheit in den Stand der Freiheit übergetreten. So lange er einen eigenen freien Willen zu haben behauptete, war er unfrei, jetzt wo er unfrei wird, gelangt er zur Freiheit. Von diesem Zentralpunkt seines neuen Wesens aus führt er nun sein Leben. Da er aus dem göttlichen Willen heraus handelt, hat er mitten in aller Unruhe die tiefe Ruhe und die unverwirrbare Klarheit des Gemüts, und daher ist ihm sein Handeln selbstverständlich, von innen heraus, er bespiegelt sich nicht in seinen Taten — „ah, was für Taten!" — und wenn er über sie reflektieren sollte, so würde er eher an ihre empirische Unvollkommenheit als an ihre eingebildete tadellose Vorzüglichkeit denken. Auch der mit sich und besonders mit seinem an Recha geleisteten Erziehungswerk so absolut zufriedene Nathan könnte nur dadurch gewinnen,

wenn ihm in seiner Gottähnlichkeit wenigstens einmal auch nur von Ferne der Gedanke an die Möglichkeit ahnungsweise aufdämmerte, daß er vielleicht nicht in jedem Fall bei Recha immer nur das Vollkommenste getan haben könnte.[1]

Die Unausgeglichenheit der beiden Gedankengruppen erklärt sich ohne Zwang aus dem Leben Lessings und der Entstehung des Dramas. Den Nathan-Stoff nämlich trug Lessing lange Jahre mit sich herum, und als ihm nach dem gewaltsamen Abbruch der Polemik gegen Goeze der Gedanke an ein religiöses Drama kam (August 1778), brauchte er nur auf einen bereits vorhandenen Entwurf zurückzugreifen. Auch seine ethisch-religiösen Anschauungen standen natürlich bereits im Wesentlichen fest, als der Fragmentenstreit begann (Ende 1777 der erste Angriff); ein wichtiges Stück in dieser Gedankenwelt ist nun die Ueberzeugung von der natürlichen Güte des Menschen[2]. Daher ist die starke Betonung der menschlichen Tugendhaftigkeit dem Drama von vornherein eigentümlich. Dann kam der Januar des Jahres 1778, der Lessing den neugeborenen Sohn und die innig geliebte Frau raubte und ihn aufstöhnen ließ im Schmerz über das, was ihn betroffen — die gewaltigen Briefe des im Innersten erschütterten Mannes legen Zeugnis davon ab. Damals haderte er mit Gott wie Nathan. In jener schwersten Heimsuchung seines Lebens — das ist längst erkannt worden — liegt der Keim zu dieser zartesten Szene, die Lessing geschaffen hat. „Und alles ist Frucht und alles ist Same“; ohne Evas Tod hätte diese Szene nicht entstehen können. Besteht aber dieser Zusammen-

---

[1] Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 70: „Erfüllte Pflicht empfindet sich immer noch als Schuld, weil man sich nie ganz genug getan.“ Es ist also eine — unbeabsichtigte — Schwäche im Charakter Nathans, daß er sich „ganz genug getan“ hat.

[2] In der alten Skizze (vom Jahre 1776) fehlt das Motiv der Gottergebenheit noch völlig; die Szene mit dem Klosterbruder ist nicht einmal als Notwendigkeit, sondern nur als Möglichkeit angedeutet; mit den Worten: „Der Patriarch schickt, Nathan zu beobachten; worunter der Laienbruder sein kann.“

hang, so gibt sie uns einen Aufschluß über Lessings Innerstes, den uns seine Briefe nicht geben. Denn sie läßt uns ahnen, daß der Mann, der wie Nathan sich gegen die Vorsehung aufbäumte, doch auch wieder wie Nathan der Stimme der Vernunft Gehör schenkte, die zu ihm mit sanfter Stimme sprach:

Und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Ratschluß das!

Wer diese Szene dichten konnte, der wird, so dürfen wir annehmen, auch selbst etwas von dieser Gottergebenheit sein eigen genannt haben. Er verzehrte sich nicht in dumpfem Groll gegen die Vorsehung, sondern gelassen stand er auf wie Nathan und gelassen ging er daran, den Weg fortzusetzen, von dem er wußte, daß ihn die Vorsehung ihm vorgezeichnet habe, um so den konkreten Willen Gottes zu erfüllen. Diese reifste Erfahrung mußte Lessing nun auch von seiner Kanzel aus verkünden. Da aber dies Motiv erst nachträglich in die religiöse Welt des Nathan (wie Lessings selbst) eintrat, so hat es nicht mehr die Kraft gehabt, die Atmosphäre des ganzen Dramas nach sich umzugestalten.

Wenn trotz des Gesagten ein Zug der Düsterkeit und Bitternis über den letzten Jahren Lessings liegt, so hat das doch wohl einen anderen Grund: seine Kraft war gebrochen. Wenn wir hören, daß er sich einst ausdrücklich eine geschätzte Schauspielerin als Tischnachbarin ausbat und dann bei Tisch kein Wort an sie richtete[1], wenn wir am Schluß eines Briefes (vom 21. I. 1781) die Worte lesen: „Und wenn Sie vollends wüßten, wie lange ich über diesen Brief geschrieben", oder in einem andern (vom 17. XII. 1780): „Auch ich war damals ein gesundes schlankes Bäumchen und jetzt ein so fauler knorriger Stamm! Ach, lieber Freund, diese Szene ist aus!" dann wissen wir, daß wir einen dem Tode Geweihten vor uns haben, daß die Szene wirklich aus ist. Lessing selbst aber mußte als eine ganz auf Tätigkeit gestellte Natur die Lähmung seiner Aktivität, das Versagen seiner Kräfte schon vor dem physischen Ende

[1] E. Schmidt, II, 609.

besonders schmerzlich empfinden. Und auch der gottergebene Mensch wird ja nicht die Aufgabe haben zu tun, als schmecke ihm ein bitterer Trank süß, er müßte sich denn in einen erbaulichen Phraseur verwandelt haben.

Die letzten Worte, die von Lessing überliefert sind, stimmen durchaus zu dieser Auffassung — die Worte: „Sei ruhig, Malchen“. Diese Sorge des Sterbenden um einen andern atmet die Ruhe wieder, die in sein Gemüt eingezogen war.

2. Ergebenheit in Gott ist also der Zentralbegriff Lessingscher Frömmigkeit; daneben tritt — doch in innerer Abhängigkeit — die Liebe. Die Ergebenheit in Gott nämlich ist der Zustand des Gemüts, aus dem heraus Nathan handelt, und das Handeln, das aus diesem Quellpunkt fließt, ist selbstlos auf das Wohl der Mitmenschen gerichtet, ist Liebe. In welchem Umfange die Betätigung der Nächstenliebe innerhalb des Dramas zur Anschauung kommt, braucht nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Die meisten Personen sind ja von der Bereitschaft erfüllt, anderen zu helfen; und fragt man: warum? so erhält man die Antwort: „Genug, es ist ein Mensch!“

Nur ein Zug an Nathan, der in besonderem Maße die Verkörperung der Nächstenliebe ist, soll hervorgehoben werden, weil er infolge seiner Schlichtheit und Einfachheit den markanteren Handlungen und besonders dem etwas aufdringlichen Herumwerfen mit Geld gegenüber leicht zurücktreten und wohl gar ganz verloren gehen könnte.

Es ist gegen Ende des Dramas (V_8). Saladin hat den Tribut aus Aegypten erhalten, er will nun Nathan die geliehenen Summen — es handelt sich um eine erkleckliche Anzahl goldgefüllter Beutel — sofort zurückerstatten, und das ist das Erste, womit er ihn begrüßt. Aber Nathan, der als Kaufmann Geldeswert wohl zu schätzen versteht, hat in diesem Moment Wichtigeres zu tun, als sich um seine Millionen zu kümmern.

> Warum zuerst
> Von dieser Kleinigkeit? — Ich sehe dort
> Ein Aug' in Tränen, das zu trocknen mir
> Weit angelegner ist.

Mit diesen Worten geht er auf Recha zu, die in Schmerz aufgelöst ist, und sucht ihr Weh zu lindern. Das ist wahrhaftes Wohltun — ein Wohltun, das dem Herzen wohl tut. Es ist das einer der ethisch wertvollsten Züge des ganzen Dramas.

Was in kriegerischen Zeiten (im „Testament Johannis") begonnen, ist jetzt, wo Frieden eingetreten ist, zur Reife gediehen. Und konnte es damals noch scheinen, als werde das moralische Handeln — die „unchristliche christliche Liebe" — schlechthin mit der Religion identifiziert und als verliere diese jede selbständige Bedeutung, so ist auch diese Gefahr jetzt definitiv überwunden. Die Religion ist ihm weder Lehre wie der Orthodoxie, noch Wissen wie dem Deismus, noch Gut-Handeln wie der Aufklärung, Religion ist ihm Gesinnung. Damit befreit er sie von allem Intellektualismus (dogmatischer und philosophischer Art) und Moralismus und gibt sie sich selbst wieder.[1]

Gerade seiner wissensstolzen Zeit predigt er mit besonderem Nachdruck, daß alles Philosophieren, Grübeln und Nachdenken über Religion und göttliche Dinge selbst keine Religion ist, daß es nur ein Wähnen ist. So viel Geist und Kraft auch Lessing sein ganzes Leben über aufgewandt hat, zu klaren Resultaten in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte zu kommen, dem einen was not tut gegenüber, daß die Seele zum Einklang mit dem Universum, zur Ergebenheit gelangt, erscheint ihm das alles nichtig. Hier wird der Stolze bescheiden.

[1] Ob Schleiermachers Gefühlsreligion wirklich ein Fortschritt ist, muß zum mindesten zweifelhaft bleiben.

Literatur.

Kapitel II.

Reimarus' religionsphilosophisches Werk zitiere ich nach der fünften, von seinem Sohn herausgegebenen Auflage: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg 1781. Charakteristischer ist der Titel des Werkes, das keine lockere Folge von Abhandlungen, sondern eine systematische Darlegung der Reimarusschen Religionslehre enthält, in den älteren Auflagen: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet. 1. Aufl. 1754.

Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig 1862.

Schettler, Die Stellung des Philosophen H. S. Reimarus zur Religion. Dissertation. Leipzig 1904.

Richardt, Darstellung der moralphilosophischen Anschauungen des Philosophen H. S. Reimarus. Diss. Leipzig 1907.

Engert, H. S. Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik. Paderborn 1909.

Kapitel V.

Wackernagel, Lessings Nathan der Weise. Akademische Festrede. 1855; abgedruckt: Kleinere Schriften Bd. II, S. 452—480, Leipzig 1873.

Strauß, Lessings Nathan der Weise. Ein Vortrag 1874; abgedruckt: Gesammelte Schriften Bd. II, S. 43—82, Bonn 1876.

Kuno Fischer, Lessings Nathan der Weise. Die Idee und die Charaktere der Dichtung. [1]1864, [5]1905. Stuttgart (und Berlin).

Werder, Vorlesungen über Lessings Nathan. Berlin 1892.

Kettner, Lessings Dramen im Lichte ihrer und unserer Zeit. Berlin 1904. Darin Nathan der Weise: S. 305—511.

Inhalt.

Seite

Kapitel II. Reimarus' Religion . . . . . 3—31
1. Die Grundbegriffe seiner Religion . . . . 3—5
2. Die Lehre von den Absichten Gottes . . . 5—15
ihre Wichtigkeit für den Deismus
die Absichten Gottes bei den Tieren
die Absichten Gottes bei den Menschen
3. Die Wirkung dieser Religion . . . . . 15—17
4. Ihre Schwächen . . . . . 17—22
5. Ihr Gegensatz gegen das Luthertum . . . 23—31

Kapitel V. Lessings Religion . . . . . 32—67
1. Die Voraussetzungen zum Verständnis seines religiösen Lehrgedichts . . . . . 32—35
2. Die Ringparabel . . . . . 35—47
3. Der religiöse Gehalt des „Nathan" . . . . 47—67

Lebenslauf.

Als Sohn des Pastors, späteren † Oberpfarrers Otto Fittbogen in Bernau, wurde ich, Gottfried Fittbogen, evangelischer Konfession, am 20. Januar 1878 in Ahrenshagen, Provinz Pommern, geboren. Meine Vorbildung erhielt ich hauptsächlich auf dem Königl. Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin, das ich O. 1896 mit dem Reifezeugnis verließ. Ich studierte auf den Universitäten Berlin, Bonn und wieder Berlin Theologie und deutsche Philologie; bestand das 1. theologische Examen am 21. Oktober 1901 und studierte noch 1 Semester deutsche Philologie. Von M. 1902 bis M. 1904 gehörte ich dem Kandidatenkonvikt am Kloster Unser Lieben Frauen zu Magdeburg an, bestand am 14. November 1905 das Oberlehrerexamen und wurde M. 1907 als Oberlehrer an der Oberrealschule in Rixdorf (jetzt Neukölln) angestellt. M. 1911 legte ich das Amt nieder.

Veröffentlicht habe ich folgende Schriften:

Die sprachliche und metrische Form der Hymnen Goethes genetisch dargestellt. Halle 1909.

Die Probleme des protestantischen Religionsunterrichts an höheren Lehranstalten. Leipzig und Berlin 1912.

Neuprotestantischer Glaube. Zur Ueberwindung der religiösen Krisis. Berlin-Schönberg 1912.

Das Deutschtum im Ausland in unsern Schulen. Leipzig und Berlin 1913.

Die vorliegende Dissertation ist ein Teil eines Buches „Die Religion Lessings", das voraussichtlich erst nach dem Kriege erscheinen wird.